سلسلة الكوثر

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية

مشكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة

المؤلف: أدموندس أبسالون
نقله إلى ال[illegible] أبو يعرب المرزوقي







سلسلة الكوثر

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية

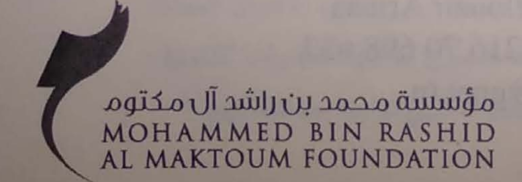
مشكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة

مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية المتعالية

نحو (علاج) خصومة التأسيس في الفلسفة الألمانية

تأليف: أدموندس أبسالون

نقله إلى العربية: أبو يعرب المرزوقي







الكتاب : الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية

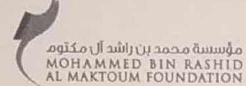
الكاتب : أدموندس أبسالون

المترجم : أبو يعرب المرزوقي

الطبعة الأولى: 2009 م - 1430 هـ

الترقيم الدولي للكتاب : 9789973889690

مؤسسة محمّد بن راشد آل مكتوم غير مسؤولة عن آراء وأفكار المؤلّف وتعبر الآراء الواردة في هذا الكتاب عن آراء المؤلّف و ليس بالضرورة أنّها تعبر عن آراء المؤسّسة.





5 شارع شطرانة 2073 برج الوزير أريانة

الهاتف: 880 698 70 216 00 الفاكس: 633 698 70 216 00

البريد الإلكتروني: medi.publishers@gnet.tn

Mediterranean Publishers -Tunis Tunisia

5 Avenue Chotrana 2073 borj Elouzir Ariana

Tél.: 00216 70 698 880 - Fax : 00216 70 698 633

E-mail : medi.publishers@gnet.tn

رسالة مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

عزيزي القارئ،

في عصر يتسم بالمعرفة والمعلوماتية والانفتاح على الآخر، تنظر مؤسسة محمد ابن راشد آل مكتوم إلى الترجمة على أنها الوسيلة المثلى لاستيعاب المعارف العالمية، فهي من أهم أدوات النهضة المنشودة، وتؤمن المؤسسة بأن إحياء حركة الترجمة، وجعلها محركاً فاعلاً من محركات التنمية واقتصاد المعرفة في الوطن العربي، مشروع بالغ الأهمية ولا ينبغي الإمعان في تأخيره.

فمتوسط ما تترجمه المؤسسات الثقافية ودور النشر العربية مجتمعة، في العام الواحد، لا يتعدى كتاباً واحداً لكل مليون شخص، بينما تترجم دول منفردة في العالم أضعاف ما تترجمه الدول العربية جميعها.

أطلقت المؤسسة برنامج «ترجم»، بهدف إثراء المكتبة العربية بأفضل ما قدّمه الفكر العالمي من معارف وعلوم، عبر نقلها إلى العربية، والعمل على إظهار الوجه الحضاري للأمة عن طريق ترجمة الإبداعات العربية إلى لغات العالم.

ومن التباشير الأولى لهذا البرنامج إطلاق خطة لترجمة ألف كتاب من اللغات العالمية إلى اللغة العربية خلال ثلاث سنوات، أي بمعدل كتاب في اليوم الواحد.

وتأمل مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم في أن يكون هذا البرنامج الاستراتيجي تجسيدا عملياً لرسالة المؤسسة المتمثلة في تمكين الأجيال القادمة من ابتكار وتطوير حلول مستدامة لمواجهة التحديات، عن طريق نشر المعرفة، ورعاية الأفكار الخلاقة التي تقود إلى إبداعات حقيقية، إضافة إلى بناء جسور الحوار بين الشعوب والحضارات.

للمزيد من المعلومات عن برنامج «ترجم» والبرامج الأخرى المنضوية تحت قطاع الثقافة، يمكن زيارة موقع المؤسسة www.mbrfoundation.ae

مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

عن المؤسسة:

انطلقت مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم بمبادرة كريمة من صاحب السمو الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم نائبُ رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي، وقد أعلن صاحب السمو عن تأسيسها، لأول مرة، في كلمته أمام المنتدى الاقتصادي العالمي في البحر الميت - الأردن في أيار/مايو 2007. وتحظى هذه المؤسسة باهتمام ودعم كبيرين من سموه، وقد قام بتخصيص وقف لها قدره 37 مليار درهم (10 مليارات دولار).

وتسعى مؤسسة محمد بن راشدٌ آل مكتوم، كما أراد لها مؤسسها، إلى تمكين الأجيال الشابة في الوطن العربي، من امتلاك المعرفة وتوظيفها بأفضل وجه ممكن لمواجهة تحديات التنمية، وابتكار حلول مستدامة مستمدة من الواقع، للتعامل مع التحديات التي تواجه مجتمعاتهم.



«الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية[1]»

مشكل غاية التأسيس[2] وعقلانية[3] الفلسفة

مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية المتعالية

نحو (علاج) خصومة التأسيس في الفلسفة الألمانية

Das Problem der Letzbegruendung

Und die Rationnalitaet der Philosophie

Kritischer Rationalismus versus Transzendentalpragmatik

Zum Begruendungsstreit in der deutschen Philosophie

---

1 هذا العنوان من اختيار المترجم.

2 القصد غاية التأسيس لا الغاية من التأسيس. وكنا نفضل أن نستعمل التأصيل بدل التأسيس. لكن كلمة التأصيل فقدت دلالتها التأسيسية والمعرفية لفرط استعمالها المبتذل في الفكر السياسي العربي الحالي. فالتأصيل استعمل في العلوم الإسلامية بمعنى التأسيس كما في علمي الأصول. وهو استعارة من الحياة ويعني التأسيس الحي الذي يتفشى بمقتضاه مبدأ حياة الأصل وخصائصه الوراثية في المأصول منتقلا من الأصول إلى الفروع في حين أن الأساس استعارة من فن البناء وليس فيها انتقال حي لأثر الأساس في المؤسس عليه عدا مجرد الوجود فوقه.

3 القصد هو الجمع بين معنى المعقول ومعنى العقلي في آن. فكلمة معقولية تصف شيئا أو فعلا ولا تصف موقفا أو مذهبا قائلين بأن الأشياء خاضعة لمبادئ العقل. وقد اخترنا أن نستعمل كلمة عقلاني للأمرين متابعة للنص الذي نترجمه فيكون دالا على وصف الافعال والأشياء والمواقف معا. سنستعمل عقلاني والمصدر الصناعي عقلانية ليس بالمعنى المخصوص بالمذهب القائل بالأصل العقلي للمعرفة بل بمعنى ما ينسب إلى العقل حتى نتجنب معاني عقلي الذي يقابل لا عقلي وحتى لا نضطر إلى معقول بمعنى اسم مفعول من عقل أي ما يدركه العقل أو بمعنى ما يقبله العقل مقابل لا معقول أي ما لا يقبله العقل: فكل هذه المعاني نضمنها لمصطلح عقلاني وعقلانية والسياق هو الذي يحدد المعنى المقصود من بينها جميعا.

(ص.5)

المحتوى

(ص.6)

(*) تعليق المترجم : اضطررت إلى « تفكّري* » للدلالة على Reflexive لحصر الأمر في خاصية عودة الفكر على ذاته عودته المشروطة بالوعي فيكون فكرَ فكرٍ. و هي خاصية تنطبق على اللغة للابس بين اللغة و الفكر و اختصاصها بخاصيته أي إن اللغة عائدة على ذاتها فتكون بالجوهر متعاكسة أو تفكرية. و المفهوم كما هو معلوم أوسع من العودة التفكرية إذ هو يعني الإنعكاس بالمعنى الشامل وله دلالة عضوية (مثل الإنعكاس الشرطي) و طبيعية (مثل التعاكس بين الفعل ورد الفعل) ورياضية(مثل تناضر الخاصيات) و حتى وجودية (مثل التعاكس بين الواحد و الوجود عند أرسطو). و عكس القضايا في المنطق معلوم للجميع. و قد يكون ذا صلة بالتفكير لأن قاعدة العكس التي تجعل الكلية تنعكس جزئية قد تكون دالة علىأن عودة الفكر على ذاته لا تحيط بكل ذاته بل هي بعضية: أي إن عودة الوعي على ذاته لا يستوعب ذاته بل هو مدرك للبعض منها ويبقى الجزء الأهم غير واع.

[4] بمعنى تأسيس البداية.

هذا الكتاب

يقدم هذا الكتاب للقارئ العربي سواء كان مثقفا بالمعنى العام أو من المختصين فوائد كثيرة نذكر منها الفوائد التالية. فبالإضافة إلى دور المدخل المنهجي لإشكاليات الفكر الفلسفي والنقدي الحالي يمكن أن يعد الكتاب عرضا أمينا لأهم قضية في نظرية المعرفة وفي نظرية العقلانية خلال القرن العشرين غاية لكل قرون الحداثة الغربية. لذلك فالفائدة العلمية الخاصة والفائدة الفلسفية العامة من هذا الكتاب أمر لا شك فيه. وهو مدخل مفيد جدا للمتعلم وللمثقف سواء كان من ذوي الثقافة العلمية أو الأدبية. وكلا النوعين من الفائدة مضاعف:

الفائدة العلمية المضاعفة

لفائدة العلمية التي يمدنا بها هذا الكتاب ذات فرعين. فأما فرعها الأول فيتعلق بنظرية المعرفة تحديدا إياها بموقفها من المبادئ من خلال المجابهة بين مدرستين رئيسيتين هما:

1 - المدرسة التي تريد إحياء العقلانية التقليدية وتقول بضرورة تأسيس المعرفة الإنسانية على مبادئ بديهية ويقينية ممثلة بالجيل الأخير من مدرسة فرنكفورت.

2 - ومدرسة العقلانية النقدية لبوبر وتلامذته وتقول بضرورة تحرير المعرفة من هذه النظرة لتؤسسها على الفرض والاستنتاج دون حاجة إلى تأسيس

يعود إلى أسس يقينية شبه مستحيلة الإثبات.

وأما فرعها الثاني فيتعلق بنظرية المعرفة تحديدا إياها بموقفها من المعايير التي يحتكم إليها العلم لتحديد المضمون المعرفي. فالمدرسة النقدية تكتفي بالمعايير المنطقية والتجريبية والمدرسة التقليدية تضيف إليها اليقين والضمانة الحدسية التي للذات العارفة. فتجمع بذلك بين طلب الحقيقة وطلب اليقين.

الفائدة الفلسفية المضاعفة

والفائدة الفلسفية تتمثل في سعي الكاتب إلى تحديد مفهوم العقلانية ومفهوم الفلسفة وما بينهما من صلات وثيقة. وهي كذلك فائدة مضاعفة:

فأما فرعها الأول فيعالج السؤال المتعلق بطبيعة العقلانية الفلسفية هل هي مطابقة للعقلانية العلمية أم هي أعم بحيث تشمل كل الإبداعات الإنسانية فتتنوع ؟

وأما فرعها الثاني فيسعى إلى دراسة محاولات التحرر من فلسفة الوعي وتحقيق المنعرج اللساني الذي يجعل المعرفة الإنسانية ذات صلة مباشرة بالإبداع الجمالي عامة فتصبح الآداب والفنون وحتى الأديان جزء لا يتجزأ من الفكر الفلسفي.

ومن هنا تأتي أهمية هذا الكتاب الذي يجمع بين العرض التاريخي الموجز رغم كونه ليس المقصود من البحث وتحليل هذه الإشكاليات من منطلق الحجاج الذي دار بين العقلانيتين النقدية والتأسيسية. ومن ثم فالكتاب مفيد لأصحاب الثقافة العلمية والثقافة الأدبية. إنّه فلسفي بامتياز خاصة وجل تحليلاته مبنية على خصومة فعلية دارت بالأساس بين نهجين في تأسيس العلوم الإنسانية:

نهج مدرسة فرنكفورت بأجيالها الثلاثة وهي فلسفة نقدية متعالية التي تضع العقل فوق التاريخ على الأقل من حيث الوظيفة التأسيسية.

ونهج مدرسة العقلانية النقدية بأجيالها الثلاثة كذلك وهي فلسفة نقدية تجريبية وتاريخية أي إنها لا تقول بالعقلانية المتعالية وتتهمها باللاتاريخية.

والكتاب رسالة دكتوراه في الفلسفة قدمها صاحبها سنة 1995 في جامعة بريمن بألمانيا. وقد مكنتنا منها مشكورة إدراة قسم الفلسفة والدراسات الإبستمولوجية فيها برئاسة الزميل الفاضل هنس يورج زندكولر. ولما كان البحث عرضا نسقيا لهذه الإشكالية المهمة رأينا من المفيد نقله إلى العربية وجعله مدخلا لدارسي الفكر الفلسفي وصلته بالعلم والأدب. وقد راعينا في ترجمته شرطي الترجمة العلمية كما حددناها في ما تقدم من بحوثنا حول نظرية الترجمة أعني:

نقل النص بأمانة قدر المستطاع دون أن يمنعنا ذلك من التصرف في نظم اللغة المنقول منها لأن القصد هو الأمانة المضمونية لا الشكلية (إذا نحن لا ننقل شعرا بل علم).

للحفاظ على روح اللغة العربية لأن النظم المختلف يحتاج إلى ما يشبه «التعبير» الذي ينقل من أحدهما إلى الثاني لكأننا نستند إلى نظم ثالث يحقق الوصل بين النظمين المنقول منه والمنقول إليه.

فأداء المعاني التي يظن الكثير أنها مستعصية على اللسان العربي ممكن إذا قصد المترجم إلى ترجمة المعاني ذاتها لا ضروب التعبير التي تتميز بها اللغة التي ينقل منها. ولما كان المجال من الاختصاص الدقيق في النظريات الفلسفية فقد أولينا المزاوجة بين الشرطين الأهمية التي تستحقها لأن القصد هو تأهيل المعاني الفلسفية الحديثة لتندرج في نسيج الفكر العربي دون أن تفقد ما فيها من غريب على تقاليدنا اللسانية شكلا والفكرية والاجتماعية مضمونا ودون أن تبقى مع ذلك مما يتنافى مع الذوق العربي والحضارة العربية الإسلامية.

أبو يعرب المرزوقي

مدخل

(ص.9) إن لبحثي فائدة أساسية في ما يسمى بخصومة التأسيس في الفلسفة الألمانية خصومته التي دارت بين القائلين بعقلانية هـ. البارت النقدية والقائلين بالفلسفة التداولية المتعالية لـ ك.أ. **أبل**. لكن ذلك ينبغي ألا يعني بأي وجه من الوجوه أن هذا العمل هو محاولة لعرض تاريخ الفلسفة الحالية أو ماضيها القريب. فما في بحثي من مواد تاريخ الفلسفة ليس له إلا دور أداتي محض يمدنا بعناصر مضمونية محددة تساعد في تحليل إشكالية التأسيس. وموضوع عملي النسقي لا ينظر إلى هذه الإشكالية بوصفها حدثا تاريخيا في الفلسفة الألمانية بل هو ينظر في إشكالية التأسيس النظرية (وكذلك إشكالية غاية التأسيس) في الفلسفة من حيث هي إشكالية الحجاج الفلسفي وعقلانية الفلسفة. وما إحالتي على مناقشة عينية بهذه الصورة إلا لأتمكن من سياق يساعد على تحليل هذا الغرض سياق يظهر في المقام الأول الوجه الإشكالي من مسألة التأسيس وغاية التأسيس. ومن ثم فالإحالة إلى خصومة التأسيس في الفلسفة الألمانية ليست إلا إطار البحث إطاره التاريخي.

وما ينبغي أن يحدد الإطار النظري لتحليلي هو واقع أمر يجعل الحل في إشكالية التأسيس متوقفا في الأغلب ومباشرة على حل إشكالية العقلانية أعني على خيار حاسم في تصور عيني للعقلانية لها أو عليها. وهذا الحسم الذي ينبغي أن يكون عقلانيا من حيث هو هو يقتضي كذلك حسما أشمل لصالح مفهوم معين للحجاج الفلسفي وكذلك حسما أساسيا لمفهوم معين للفلسفة. ومن منطلق هذا المنظور أخصص هذا البحث لخصومة التأسيس معتبرا هذه الخصومة مجابهة بين

نظرتين مختلفتين للعقلانية (وفي الغاية نظرتين مختلفتين للفلسفة).

1ـ عقلانية النقد أعني عقلانية قابلية النقد

2ـ عقلانية التأسيس أعني عقلانية قابلية التأسيس.

فتكون أطروحتي الرئيسية إذن هي أن النظرة إلى العقلانية هي التي تتقوم بها القاعدة الفلسفية النظرية (بوجه ما سياق غير إشكالي) لإشكالية التأسيس وأن حل مشكل التأسيس لا يكون إلا في هذه العلاقة مع العقلانية. ومعنى ذلك أن الجواب عن مسألة العقلانية شرط ضروري لإمكانية حل مشكل التأسيس. ومن الواضح أن خصومة التأسيس وجد فيها أكثر من الموقفين الفلسفيين اللذين سبق فأشرنا إليهما وأنه قد وجدت صور أكثر لحل مشكل التأسيس أو على الأقل لعلاجه. لكني اقتصر على موقفي هـ. ألبارت وك. أ. أبل الفلسفيين لعلتين:

1ـ(فأولا) يبدو مشكل التأسيس قد نبع من المقدمات الأساسية لهاتين الفلسفتين المختلفتين اختلافا جذريا. وحتى إذا كان هذا المشكل غير قابل للحل فيهما فإنهما على الأقل تساعدان على فهم الشروط التي ينبغي تحقيقها لحله.

2 ـ (وثانيا) يمكننا بإعادة صوغ هذه الخصومة تحقيق عرض شديد الوضوح للأسس الخلفية التي تختفي وراء مسألة إمكانية التأسيس الفلسفي وضرورته (ص.10) فنعين حلا محددا لهذا المشكل. فالمجابهة بين ألبارت وأبل عندما نتصور حليهما معا تقبل التأويل بكونها مجابهة بين نظرتين للعقلانية.

وها أنا قد وصلت إلى صوغ الأهداف التي أسعى إليها في عملي. فليس هدفي توحيد طرفي الخصام والمصالحة بينهما بأي ثمن بل هو طلب الشروط التي يكون فيها مشكل التأسيس قابلا للحل بل للحل بصورة لا تضحي بفكرة التأسيس (التي يمثلها أبل) ولا بفكرة النقد (التي يمثلها ألبارت). وإذن فهدف عملي الذاتي هو بالأولى تحرير وضعية المشكل وضعيته التي استدعت الحاجة إلى التأسيس الكافي في الفلسفة. وإذن فهذه المحاولة تسعى إلى توضيح السؤال التالي: هل بالإمكان أن توجد نظرة لعقلانية الفلسفة (ونظرية الحجاج المناسبة لها) يكون فيها النقد الفلسفي والتأسيس الفلسفي ممثلين معا العلامة المميزة لعقلانية المعرفة والعمل ؟

لذلك فإني أضع هذا السؤال: **لماذا جرت العادة على اعتبار النقد والتأسيس أمرين متنافيين في الفلسفة؟** وإليك خطة الدراسة:

ففي الفصل الأول من العمل سأبدأ بزوج من الملاحظات الأولية حول مشكل التأسيس وحول الخصومة المتعلقة به في الفلسفة الألمانية. وسيكون المنطلق شرح مسألة العقلانية وبصورة أدق تحديدا مطابقا لهذا المفهوم. وحينئذ سأشير إلى أن العادة قد جرت بأن تخصص العقلانية بصفة «مؤسَّس» حيث تكون عقلانية المعرفة بنحو ما مطابقة إما لكونها قابلة للتأسيس أو لكونها مؤسَّسة. أما محاولة تمييز العقلانية بخاصية أخرى (أعني بصفات أخرى) فإنها تضع السؤال التالي: **هل يمكن بهذا الوجه أن توجد عقلانيات متعددة وهو أمر قد يغير بنحو ما فكرة العقلانية تغييرا تاما ؟ أم إنه علينا أن نستمر في الثبات على فكرة الوحدة والكل في الفلسفة ؟** من البين أنه في حالة النظرة الموحدة للعقلانية ينبغي أن يكون تحديد الخصائص المختلفة المميزة للعقلانية (الصفات) غير متناقضة. فلا يمكنها حالئذ أن تعمل إلا بصفتها أحوالا لنفس العقلانية الواحدة.

وفي القسم الثاني من هذا الفصل الأول سأحاول في عجالة توضيح وضعية الخصومة وضعيتها التي تؤكد على أن الجدل حول الوضعانية بين النظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت وعقلانية بوبر النقدية يمثل مرحلة إعدادية لخصومة التأسيس الأشمل وأن الخصائص الأساسية للنقاش حول إمكانية التأسيس وضرورته بالموازاة مع غاية التأسيس في الفلسفة موجودة بعد في النقاش الذي دار حول منهجية العلوم الاجتماعية وذلك لأن هذا النقاش كان مجابهة بين نظرتين للفلسفة ومن ثم بين تصورين لمعايير العقلانية. وفي خاتمة الفصل الأول سأعرض البنى الأساسية لخصومة التأسيس وبعض التحديدات الأولية للخصائص لكي أيسر مبادرات تحليلية أعمق. (ص.11)

أما الفصل الثاني فأخصصه لإعادة صياغة نظرات العقلانية النقدية.

ولهذا الغرض بحثت في مقومات هذه الفلسفة مقوماتها الثلاثة الأهم:

1- **العقلانية المنهجية**

2- **والواقعية النقدية**

3- **والداحضية اللامحدودة بمقتضى مبدئها.** وهدفي هو أن أعرض الخلفيات الفلسفية التي تعتمد عليها هذه الفلسفة خلفياتها التي يقتضيها رفض فكر التأسيس والقول بالفكر النقدي. وفي تحليلي للعقلانية النقدية وجهت اهتمامي إلى عمل **هانس ألبارت**. وقد أهملت عن قصد الفروق بين (فكر) ألبارت و(فكر)كارل بوبر حتى أصوغ صورة موحدة للعقلانية النقدية. ذلك أن الأمر في عملي متعلق بتحديد صورة تناسب خصومة التأسيس أي الموقف المقابل لتداولية أبل المتعالية أكثر من تعلقه بتقديم الصيغة التقليدية (**ذات الطابع البوبري**) لهذه الفلسفة.

وبذلك فأنا لا أريد قطعا أن أقول إنه لا يوجد أي اختلاف مضموني بين عقلانية ألبارت وعقلانية بوبر النقديتين. فألبارت من حيث هو أكثر ممثلي العقلانية النقدية دلالة بعد بوبر ليس هو البوبري الذي أراد أن يمثل الفلسفة البوبرية دون تغييرات ودون طابع خاص به. ولو كان الأمر كذلك لكان علي أن أركز اهتمامي على فلسفة بوبر. ولكن ودون جدال فقد بدا لي من واقع الأمور أن معارضي العقلانية النقدية في خصومة التأسيس لم يقوموا بأي تمييز بين بوبر وألبارت أعني أنهم استعملوا منهما صورة موحدة. وإلى هذه الصورة الموحدة بالذات (**صورة العقلانية النقدية في الخصومة**) أوجه اهتمامي.

وفي القسم الثاني من الفصل الثاني ركزت بحثي على تحليل ما يسمى بخيار منشهاوزن الثلاثي الخيار الذي يمثل الحجة الرئيسية عند ألبارت ضد فكر التأسيس ومن ثم فهو يمثل اللب النسقي لخصومة التأسيس. وهذا التحليل لخيار منشهاوزن الثلاثي هو وحده الذي يمكننا من التقويم الدقيق لتشخيص ألبارت بعدم ضرورة غاية التأسيس الفلسفي وباستحالته وبقابلية صحته للإثبات أو عدم قابليتها. وقد ختمت بعرض الاعتراضات التقليدية على حجاج ألبارت للقول بفكرة النقد ولرفض فكرة التأسيس حتى أوضح مواضع الإشكالية في هذه الفلسفة.

ونتيجة لذلك فقد خصصت **الفصل الثالث** لإعادة صوغ التداولية المتعالية. وهنا أيضا عرضت بنحو ما صورة موحدة لهذه الفلسفة دون اعتبار للفروق الممكنة التي توجد بين (فلسفة) أبل و(فلسفة) تلميذه فوبجانج كولمن. وحجتي في تجاهل الفروق الممكنة هنا مماثلة لحجتي في حالة العقلانية النقدية أعني أن معارضي التداولية المتعالية في خصومة التأسيس حددوا صورة موحدة من هذه الفلسفة **(وهو ما يسمح لنا بوجه من الوجوه أن نعالج خصومة التأسيس كلها بوصفها فض خلاف بين صورتين خصاميتين من الفلسفتين)**[5].

(ص.12) ويتألف هذا الفصل الثالث من ثلاثة أقسام. ففي القسم الأول صغت تحويل أبل للفلسفة المتعالية التقليدية إلى فلسفة متعالية لسانية **(التدوالية اللسانية المتعالية)** حتى أقارب فكرة أبل حول إمكانية التأسيس الفلسفي الغائي وضرورته. وأريد بهذا الصوغ أن أعمق تصوري لسياق فلسفي تحددت فيه نظريته في غاية تأسيس تفكري. وفي القسم الثاني

[5] مما يجدر أن يوجه إليه كبير الاهتمام أن المشاركين في الخصومات الفلسفية يفضلون في العادة صنع صورة من خصومهم ويطلبقونها بكل جد على تصور مشاركيهم في الخصومة وحجاجهم. والعلة في ذلك هي أن هذه المناقشة لا تجري في الغالب باسم الحقيقة بل هي بالأحرى تهدف إلى تثبيت معتقداتهم وتأمينها. فالخصيم لا يريد الوصول إلى الحقيقة (بمعنى الحصول على أجماع حول المسألة المختلف فيها) بل تحقيق الحصانة لتصوارته ضد نقد يبقى دائما ممكنا. لذلك فهو لا يطلب عادة في موقف خصيمه إلا اكتشاف العناصر القابلة للنقد (أو حتى اختراعها) العناصر التي يمكن أن تؤسس موقفه الذاتي. وهكذا فهذا القصد الساعي إلى استعمال تصورات الخصيم لتأمين تصورات الذات تؤدي في الغالب إلى صورة عن الخصم (بديل منه). وأفصح الأمثلة على هذه الإستراتيجية تبينه لنا خصومة الوضعانية وخاصة تهوين أدورنو الدائم من موقف بوبر بالمقارنة مع موقف الوضعانية. (وقد كتب هـ. ألبارت حول هذا التهوين القصدي :، فهو يوحي للقارئ بالوحدة أو على الأقل بالقرابة الحميمة بين نظرة خصومه في هذه المناقشة من حيث العناصر المفيدة في هذا المضمار مع وضعية بدائية من جنس ما حققه جزئيا في مخابر البحث في العلوم الاجتماعية أو مع الوضعية المنطقية التي للعقد العشرين أو الثلاثين (من القرن الماضي) ثم يطلق اعتراضاته على هذه التصورات دون أن يوضع بذلك موقف العقلانية النقدية أو أن يأخذه في الحسبان، ألبارت 1972 ب ص. 336). وليس بوسعنا القول إن هذه العادة الفلسفية تطابق خصومة التأسيس في كل وجوهها ولكن توجد بعض المسائل الخلافية التي تكون فيها الخصومة بين أبل وألبارت مستندة إلى أنواع مماثلة من سوء التفاهم. وهذا الأمر الواقع يبين لنا خاصة المناقشة المتكررة غالبا بين أبل وألبارت في إطار الإذاعة المدرسية ،الفلسفة العملية الأخلاق، (راجع ألبارت أبل 1984)

أعالج نظرية أبل في الحجاج وذلك لأن نظرية الحجاج هي بالذات الحيز النسقي الذي ينبغي أن تعمل فيه غاية التأسيس.

وسيتم هنا تحليل كل المسائل العامة في نظرية الحجاج الفلسفي كما ستتم الإشارة إلى الفروق بين نظرتي أبل وألبارت للحجاج. وأخيرا فإن القسم الثالث سنعرض فيه نظرية أبل في غاية التأسيس التفكري وكذلك اللب النسقي للتداولية المتعالية مع الحكم النسقي على بعض الاعتراضات ضد موضوعة غاية التأسيس. ولهذه الغاية سأشير مرة أخرى لنظرة أبل في العقلانية وذلك بالذات لأن المقارنة بين عقلانية (**تفكرية**) فلسفية وعقلانية علمية تمثل السياق العميق لنظرية غاية التأسيس التفكري. والدعوى الرئيسية لهذا الفرق بين العقلانيات تفيد ما يلي: **تختلف العقلانية الفلسفية عن العقلانية العلمية بكونها تسلم بإمكان التأسيس الأخير التفكري للمعرفة والعمل.**

(ص.13) وفي القسم الأول من **الفصل الرابع** أعود إلى تقويم خصومة التأسيس. فأجدد توضيح مسائل الخلاف الأهم مسائله التي تمثل حجرات عثرة في طريق حله وحجج الخصمين المتعارضة. وسأتأمل في القسم الثاني منه بعض الإمكانات لحل المشكل. وهناك سأعرض قبل كل شيء اعتراض صيغة معمقة من مبادرة التداولية المتعالية-تلك الصيغة التي لم يقع فيها تأسيس التأسيس فحسب بل وكذلك النقد (**بتوسط تفكر في الشروط الضرورية لإمكان النقد**). ثم سأفحص صيغة غاية التأسيس التي طورتها فلسفة إحساسية (**مع نظرية معرفة**) صيغتها التي تمثل الإمكانية الثانية (**لكنها الإمكانية غير الكافية**) لحل مشكل غاية التأسيس. والإمكانية الثالثة هي تصور التأسيس البنائي الذي أنتجته نظرية العلم. وقبل أن نشرع في البحث أود أن أقدم ملاحظتين.

الملاحظة الأولى هي أني لا أزعم بهذا العمل تقديم حل نهائي لمشكل التأسيس. إنما الهدف منه أن أبين أن حل هذا المشكل مرتبط بثلاث

مسائل (أو خلفيات فلسفية):

1ـ فهو مرتبط بتحديد مفهوم العقلانية أعني بقبول نظرية محددة في العقلانية.

2ـ وهو مرتبط بتحديد مفهوم الحجاج اعني بقبول نظرية محددة في الحجاج.

3ـ ويمكن لنا أن نصوغ المسألتين سابقتي الذكر في مسألة واحدة أكثر أساسية (المسألة الرئيسية في كل فلسفة) المسألة التي تقتضي تحديد مفهوم الفلسفة.

وارتباط مشكل التأسيس هذا بمسائل العقلانية والحجاج والفلسفة يمكنني من أن أستنتج أن أنه يقبل العلاج في سياقات مختلفة:

1ـ في إطار نظرية في العقلانية

2ـ وفي إطار نظرية في الحجاج

3ـ و في إطار نظرية في ما بعد الفلسفة.

والملاحظة الثانية هي أني لا أزعم بهذا العمل تقديم تأويل غير قابل للنقاش ولا شرح فلسفتي هانس ألبارت وكارل أوتو أبل شرحا دقيقا. فالأمر في فحصي للنظرتين يتعلق كما أسلفت ب«صورة ما» من هاتين الفلسفتين صورة وضعتها من أجل علاج عيني لمشكل عيني (**مشكل غاية التأسيس في الفلسفة**). ووضع مثل هذه الصورة يبدو لي أمرا مشروعا لأن قصدي الأساسي لا يستهدف إلا علاج نظرتين ممكنتين من العقلانية باستعمال فلسفتين عينيتين لأبين بذلك أن النظرة الموحدة للعقلانية ينبغي أن تتضمن هاتين العقلانيتين علامة مميزة لها. وبعبارة أخرى فإن النقد والتأسيس يمثلان معا العلامة المميزة الأهم للخطاب الفلسفي (**للحجاج الفلسفي**). كما أنه ليس لي أي زعم في أن أثبت أن دعاوى أحد طرفي الخصومة صادقة ودعاوى الطرف الثاني كاذبة. فمهمتي لا تتجاوز البحث في العلة التي جعلت المتخاصمين لا يستطيعان أن يمثلا موقفا موحدا ولماذا بقي مشكل خصومة التأسيس مشكلا غير قابل للحل. (ص.14)

I ملاحظات تمهيدية لمشكل التأسيس في الفلسفة

1. طلب عقلانية الفلسفة.

(ص.15) منذ أمد طويل صارت العقلانية الغرض الرئيس لفلسفة عصرنا الحاضر. والاهتمام بهذا التحديد المطابق لمفهوم الـ«عقلي» يرتبط في رأيي بالاهتمام بتحديد مطابق لمفهوم الفلسفة ارتباطا نسقيا. ذلك أننا نجد أولا محاولات تسعى إلى جعل الفلسفة نظريةً في العقلانية (مثل نظرة هابرماس للفلسفة) ونجد ثانيا تطابقا بين الجهود التي تسعى إلى تحديد رؤى دقيقة للعقلانية التي تتميز بها حقب تاريخ الفلسفة واللحظات التي يكون مركزها طلب تحديد جديد للفلسفة.

فإذا فضلنا النظر إلى الفلسفة باعتبارها سعيا عقليا وليس سعيا لاعقليا فإنه ينبغي في المقام الأول أن يكون مفهوم العقلانية محددا بل ومحددا بصورة تجعل العقلانية والفلسفة قابلتين للتوحيد بمقتضى المبدأ. وهذه المسألة متلازمة مع مسألة علمية الفلسفة. وذلك بالذات لأن العلم جرت العادة على اعتباره «المثال-الواجهة» بالنسبة إلى العقلانية. وبذلك فمسألة عقلانية الفلسفة يمكن التعبير عنها بهذه الصيغة: هل إن عقلانية الفلسفة في جوهرها هي عين عقلانية العلم أعني هل إن عقلانية الفلسفة ليست شيئا آخر غير عقلانية العلم أم إنه توجد فروق محددة تشير في نفس الوقت إلى

يُستعمل مفهوم العقلانية في العادة أصنافا مختلفة من الاستعمال. فيمكن وصف الكثير من الأشياء بكونها عقلانية مثل الأفعال والمعرفة وأنساق المعرفة (النظريات) والوسائل والغايات والحياة (أي أنماط العيش) والعالم إلخ..كل ذلك اعتدنا على وصفه إما بكونه عقلانيا (معقول بمعنى مقبول) أو غير عقلاني أي لا معقول (غير معقول أي غير مقبول). وفي نفس الوقت فإن العقلانية أي المعقول ليست مفصولة بحدود عن صفات تقويمية أخرى مثل مؤسَّس أو معلَّل أو مشروع أو صحيح إلخ.. ومن هذا المنطلق فإنه بوسعنا أن نطور عدة تصنيفات للعقلانية مختلفة تقدم نماذج مختلفة من العقلانية تشير إلى ثبت واسع من أصناف العقلانيات الممكنة.

وقد عرض علينا هنس لنك[6] تصنيفا واسعا جدا لأنواع العقلانية. وهو يسمى هذه الأنواع كذلك «تصورات إيديولوجيا العقلانية». ويبدو أن (ص.16)القصد من مثل هذا الوصف أنه لا يوجد أي تصور موحد للعقلانية في ذاتها وبصورة عامة وأنه لهذه العلة تتخفَّى وراء كل تصور للعقلانية

- مسألة إضفاء المشروعية على تصورات وأعمال ما. وفي رأيي فإن نظرية المعقولية يمكن أن توصف بكونها إيديولوجياالعلم لأنها تقدم مصفوفة (من التصورات) تحدد (للعقل الإنساني) الموقف الذي يقضي من منطلقه في كل أحداث العالم والكيفية التي يقضي بها فيها.

ويتضمن إحصاء لنك لكل أنواع العقلانيات العلمية الممكنة الإشارة إلى عشرين نوعا. إلا أنه لا يعتبر ذا دلالة منها تبعا لهدف هذه المحاولة إلا الأنواع السبعة التالية:

---

[6] أنظر هنس لنك 1987 ص. 9-22 وكذلك **هنس لنك** 1986 أ ص.11-27.

1- عقلانية النتيجة أعني عقلانية صحة الاستنتاج بالاستنباط في الحجاج. وفيها صنفان فرعيان:

أ-صحة الاستنتاج عندما تحصل النتيجة بالاستنباط النحوي[7] من المقدمات ثم

ب-قابلية الإثبات من حيث هي قابلية الاستنتاج من مقدمات «صفر». وهي حالة خاصة من المعقولية الرياضية.

2- عقلانية التراتب-المنظومي» التي يكون فيها الجهد والهدف ترتيب نظام المعرفة الخاصة بمجال معين اعتمادا على أقل عدد ممكن من المبادئ العالية ترتيبها في نسق ذي ترابط منطقي (والحالة المثالية هنا هي التناسق الاستنباطي الذي يفترض مبدأ عاليا راجع في ذلك **لنك** 1987 ص.11).

3- عقلانية حسم الخيار النظري وهي التي تُقوَّم فيها عقلانية العمل بمقتضى وجهات معايير نظرية حسم الخيار (ومن تنويعاتها عقلانية الحوار في توالي الحجج بين متحاورين متعارضين راجع نفسه ص.12).

4- عقلانية التفاهم من حيث هي قابلية للإجماع عامة سواء كانت واقعة أو مثالية بين مواقف متقابلة في عقلانية التفاهم و في عقلانية المقاصد (وهذا النوع يوافق فكرة هابرماس حول عقلانية التواصل راجع نفسه ص.14).

5- عقلانية التوحيد التداولي أي عقلانية تجنب التناقض بين القول والفعل بمعنى الخلو من التناقض (الإنشائي في فعل الكلام لا الخبري في مضمون القضية) عند أبل (راجع نفسه ص.14).

6- العقلانية التفكُرية ليس بمعنى عقلانية تقاليد الفلسفة المتعالية من حيث هي مقياس التعليل المتعالي لبيان شروط المعرفة والعمل الضرورية فحسب بل وكذلك بمعنى تقويم الذات المعياري (نفسه).

---

[7] تعليق المترجم: نسبة إلى نحو اللغة أعني منظومة القواعد التي تحكم تأليف الجمل المفيدة فيها سواء كانت صناعية أو طبيعية بُعدا ثالثا مع البعدين الآخرين أي الدلالة والتداول.

7ـ العقلانية المبدئية بمعنى ما هو مستنتج بمقتضى قواعد إما بتوسط مقدمات أساسية أو بتوسط أعمال وقرارات معللة تعليلا عقليا (والكلام هنا يتعلق بأي شخص وببنى مستقلة عن الوضعيات المعينة وبمعايير دائمة راجع نفسه ص.15).

إلام تشير هذه الأنواع من العقلانية ؟ يبدو الجواب قريب المنال. فإما أن هذا التصنيف يشير إلى أنه يوجد شيء من تعدد العقلانيات أي أنه لا توجد عقلانية واحدة بل تصورات بدائل بعضها يستثني البعض الآخر من ناحية أولى (**الإمكانية الأولى**) أو هو يعني كذلك أن فكرة وحدة العقلانية تبقى مشروعة وأن الأمر بالأحرى يتعلق في هذا التصنيف بأحوال مختلفة لنفس العقلانية الواحدة كما قد يعني كذلك أنه يوجد تصور مشترك للعقلانية في إطار تنويعات متمايزة لكنها غير متنافية (**الإمكانية الثانية**).

ويقبل هذا التصنيف من منطلق القول بإمكانية فهمه الثاني التقويم بالصورة التالية. فالأصناف **الأول والثاني والسابع** من تصور المعقولية (ص17) تكوِّن معا المعنى المقصود بالعقلانية التقليدية (الفلسفة). والأصناف **الثالث والرابع والخامس والسادس** يمكن اعتبارها تطويرا (**أو تحويلا**) للنموذج التقليدي من العقلانية وبمعنى ما لنموذج المعرفة العقلية. لكن الأمر عامة يتعلق في الحالتين بعقلانية المعرفة والعمل الإنسانيين (**وليس بعقلانية الوجود أو العالم**). ويمكن في الحالتين أن نطابق بين صفة العقلاني و صفة المؤسَّس. فالمعرفة العقلية ليست هي كذلك إلا معرفة مؤسَّسة (**والعمل العقلي هو العمل الذي عُللت شرعيته**). وإذن فالفرق الرئيسي بين التصورين يكمن في تصورات التأسيس المختلفة وبمعنى ما في تعليل الشرعية. فيكون التأسيس من ثم المعيار الرئيسي للعقلانية. وبالتالي فإن

مثل هذا التصور للعقلانية يقبل الوصف بكونه عقلانية التأسيس. ويمكن هنا أن نفترض أن مشكل العقلانية في الفلسفة قد لا يكون قابلا لحل نهائي بالذات لأن مشكل التأسيس أعني مشكل غاية التأسيس لن يجد حلا أبدا إذ إن تحديد خاصية العقلانية المميزة بمفهوم التأسيس يقتضي تصورا مطابقا للتأسيس.

1.1- العقلاني بصفته المؤسَّس و(ال)معلَّل (الشرعية).

بين لنا تصنيف العقلانيات الذي حللناه حيننا هذا أن إمكانات الجواب التقليدية عن سؤال مفهوم «**عقلاني**» ما معناه يحل في نفس محل صفتي «عقلاني» و«مؤسَّس» وبمعنى ما هو ذو شرعية معلَّلة. فإذا حصرنا مسألة المعقولية في مسألة عقلانية الحجاج (أي معقولية الحوار) حصلنا على الوصف التالي للحجاج العقلي. فنحن لا نسمي حجاجا عقليا إلا الحجاج الذي تكون فيه كل الأطروحات والدعاوى مؤسَّسة بحجج أو أسس كافية. فإذا حاججنا عقليا أعني إذا أسسنا دَعَاوانا تأسيسا كافيا نكون كائنات عاقلة وتكون أعمالنا أعمالا عقلية. والسبيل الفكرية الموصلة إلى مثل هذه الصياغة تبدو على النحو التالي:

1- فنحن نستطيع أن نؤسس قضية أو فعل كلام (دعوى مثلا[8]).

2- وعندئذ فإن القضية أو الدعوى تكون مؤسسة تأسيسا كافيا إذا كان القبول بما تعبر عنه القضية مما عليه الأمر وما تعبر عنه الدعوى من ادعاء الصحة على أساس الحجج التي من المفروض أن تستند إليها تلك الدعوى أمرا ممكنا.

---

[8] والفرق بخصوص مسألة «ما الذي نؤسسه هل هو قضايا أو موضوعات القضايا أو جزوم (إثباتات) من حيث هي إنشاءات في كلامنا، يحدده بعد الفرق الأول لتصورات التأسيس ذلك أنه من البين أن موضوعات القضايا تحتاج إلى ضرب آخر من التأسيس غير الذي تحتاج إليه الدعوى.

3ـ فيكون التأسيس تأسيسا نسبيا بمعنى كونه مقصورا على قبول المعارض لقضية أولدعوى محاوره.

(ص.18) **4ـ ولكن إذا كانت إحدى القضايا أو الدعاوى مؤسسة عند كل إنسان وكذلك عندما يكون كل إنسان قابلا لأن يقبل بهذه القضية أو بهذه الدعوى فبين عندئذ أنه بوسعنا الكلام على تأسيس مطلق أعني على غاية التأسيس.**

5ـ وعندئذ فأية قضية أو دعوى مؤسسة بهذه التأسيس المطلق ستوصف بكونها قضية عقلانية أو دعوى عقلانية.

6ـ وعندما يكون من عادة شخص ما «أ» تأسيس كل دعاواه تأسيسا مطلقا «ب» وتأسيس كل سلوكاته العملية كذلك غاية التأسيس فإنه يسلك نظريا وعمليا على حد سواء سلوكا عقلانيا ومن ثم فهو كائن عقلاني.

وبهذا المنظور فإن أي دعوى لا يكون تأسيسها كافيا (وبمعنى آخر مطلقا) إلا إذا لم يكن بوسع أي كان أن ينقضها بسبب نقص في قوة الحجج التي تستندها. ومن ثم فإنه بوسعنا أن نفهم من كون الشيء عقلانيا أي مؤسَّسا أنه غير منقوض. ولم يبق إلا أن نسأل: **هل عقلانية الحوار هذه قابلة للتطبيق في العلوم؟** وهل عقلانية الحوار وعقلانية العلم أمر واحد ؟ كما أن السؤال هو: هل يمكن أن نفهم من التأسيس في العلم نفس الأمر الذي نفهمه من التأسيس في إطار الحوار؟

2.1- العقلانية العلمية :

فإذا تكلمنا على عقلانية العلم (وغالبا ما نطابق بين العقلانية (عامة) والعقلانية العلمية أي بينها وبين العلمية) فقد انطلقنا من التسليم بأن العالم يتبع في عمله العلمي سلسلة من المبادئ المنهجية (ما يسمى بمعايير المعقولية) تثبت عقلانية سلوكاته وتضمن الانتساب إلى مجال العلم. وعندئذ فمن الطبيعي أن يُطرح السؤال: ما المبادئ التي لها منزلة

معايير العقلانية وهل تقبل هذه المعايير الوصف بكونها قواعد علاج أم هي مجرد خيارات تعبيرية (من جنس المجادلة حول الواقعية بالمقابل مع المواضعية في مسألة منهجية العلوم) أو لعلها أيضا أمرٌ آخر (راجع جَتمن 1989 ص.475) ؟ فيبرز هنا السؤال الأشمل: هل معايير العقلانية هذه هي معايير نهائية أعني هل هي معايير تحدد مقياس كل العلوم في كل الأزمان ؟

إن جواب هذا السؤال الثاني هو في العادة جواب بالإيجاب. ذلك أنه لاشيء غير هذا النوع من الجواب يمكن لمن يصادر على أن معايير العقلانية هي معايير علمية العلم. فالعلم من حيث هو علم (بالنسبة إلى كل العلوم) تُحدد خصائصة المائزة بمعايير العقلانية. وهذا الفهم يستند إلى تصور لاتصال العلم اتصاله الذي شكك فيه **توماس كون**[9]. والمقصود باتصال العلم هنا اتصال معايير العقلانية العلمية. فإذا كان العلم:

(ص.19) 1ـ يتقوم بمراحل من العلم العادي مراحل تقبل الوصف بنماذج من البحث محددة نماذج تفترض هي بدورها معايير عقلانية محددة.

2ـ ويتقوم من مراحل من العلم الثوري تطورت فيها معايير عقلانية مختلفة تمام الاختلاف أعني نماذج من العلمية مغايرة تماما فإن تواصل العقلانية العلمية يبدو محل نظر إلى حد كبير.

ومثل هذه النظرة لتاريخ العلم لم تعد قابلة لأن تمكن من الكلام على وحدة العقلانية: فكل نموذج علمي يختلف عن النماذج الأخرى وبالذات بسبب المصادرة على نموذج آخر للعقلانية. وهذه العقلانيات غير قابلة مبدئيا للمقارنة لأنه لا يوجد أي مقياس موضوعي يمكن بمقتضاه تعيير النظرات إلى العقلانية. وهذا ما جعل العقلانية تابعة لنموذج عيني من العلم. وبذلك فلن يوجد شيء يماثل العقلانية المتجاوزة للنماذج (العينية فتكون

---

[9] راجع ت. س. كون في بنية الثورات العلمية فرنكفورت أم ماين 1967.

عقلانية واحدة تتخللها جميعا). فكيف آل الأمر بنا إلى مثل هذه النظرة؟ أرى أن ذلك مرتبط باتجاه البحث في العقلانية العلمية. وقد سار هذا البحث على الأقل في مسارين ممكنين:

1 ـ فنظرية العلم تفحص بنى العلم المعرفية القابلة للتحليل المنطقي مثل المعايير التي يتحقق بمقتضاها التأسيس أو الاستدلال في العلم. وتلك هي طريق «منطق العلم» أو «منهجية العلم».

2 ـ وعلم اجتماع العلم يفحص مؤسسات العلم القابلة للوصف الوظيفي وهو أمر يعد من مهام أحد فنون علم الاجتماع أكثر مما هو من مهام بحث منطقي (منهجي) في العلم.

وبفضل هذا التحليل الثاني يبدو أنه بالوسع الاقتراب أكثر من تحليل ممارسة الحجاج الحقيقي في العلم أعني الحجاج الذي ليس هو مفصولا عن وضعيات الشروط المنطقية للحجاج فحسب بل هو الحجاج الذي يجعل الصلة مع الوضعيات الحقيقية للشروط التداولية التي للحجاج العلمي موضوعا له. ونحن هنا أمام وجهتي نظر علينا التمييز بينهما: إحداهما معرفية والثانية مؤسسية. ونظريتا العلم هاتان لا تستثني إحداهما الأخرى حسب رأيي بل ينبغي أن تكونا مترابطتين لأننا لا نستطيع في تقويم العلم أن نقتصر على مسائل معرفية خالصة. فعلينا حتما أن نأخذ في الحسبان الكيفية التي تعمل بها الممارسة الحجاجية الحقيقية في العلم الذي يجري في وضعية تاريخية حقيقية ونوع محدداتها الاجتماعية والتاريخية وغيرها. ثم إنه ينبغي للبحوث في علم اجتماع المعرفة ألا تكون مقصورة على الجماعة العلمية (مؤسسة العلم) من دون اعتبار لوجوه العلم المعرفية والمنطقية الخالصة (الدلالية والنحوية).

ففي الحالة الأولى يكون هذا النوع من نظرية العلم نظرية حول

العلم من دون العالم. وفي الحالة الثانية تكون نظرية حول العالم من دون العلم. (ص.20) ثم إن هذين التصورين لنظرية العلم يحددان كذلك الحل المحتمل لمشكل التأسيس وبالتالي لمشكل العقلانية. وذلك لأنه في الحالة الأولى يمكن اعتبار مشكل التأسيس من حيث هو مشكل منطقي خالص ذو صلة بالعلاقات بين القضايا في منظومات القضايا (النظريات) وبدلا من الكلام على التأسيس يكون الكلام بالأحرى على هذه العلاقات بين القضايا. وفي الحالة الثانية يمكن اعتبار مشكل التأسيس المشكل الأساسي لنظرية الحجاج وهو كذلك مشكل مسار الحوار ومشكل الخطابة. وذلك يفترض تصورا آخر للتأسيس ومن ثم لعقلانية العلم والفلسفة كذلك. لكن ذلك لا يعني أن فكرة اتصال العقلانية العلمية لا تتحقق إلا في الحالة الأولى (على أساس اتصال المنطق) بل إنه يمكن حسب رأيي أن نجد في الحالة الثانية معايير محددة لإجراء مناظرة عقلية أعني مناظرة علمية تضمن اتصال العقلانية العلمية في كل النماذج (العلمية).

وفي هذا المضمار فإن مسألة العلاقة بين معايير العقلانية مسألة فائقة الدلالة المعايير التي طورها منطق العلم ومعايير العقلانية التي يستطيع علم اجتماع العلم الوصول إليها بفضل تحليل ممارسة العلماء الحقيقية. ذلك أن الأمر يتعلق بمسألة العلاقات بين المنطق الصوري ونظرية الحجاج من حيث هي منطق المناظرة. ونصوغ في النقاط التالية تلخيصا لتأملاتنا السابقة:

1- **تقتضي فكرة العقلانية العلمية الموحدة الطابع المتصل لمعايير العقلانية.**

2- **ولا ينبغي أن يكون هذا الاتصال مقتصرا على حالة معايير العلم**

المنطقية (عقلانية النزعة المنطقية) بل هو موجود كذلك في حالة المعايير التداولية (عقلانية المناظرات العلمية).

3- وينبغي في الغاية أن تكون المعايير المنطقية والمعايير التداولية للعقلانية العلمية معايير واحدة. لكن ذلك لا يعني أن المنطقي تداولي أو العكس بل هو يعني أن كلا النوعين من المعايير يستند إلى مبدأ أساسي للعقلانية.

1.2.1- وبخصوص الصنف الأول من نظرية العلم أعني الصنف الذي يجعل بنى العلم المعرفية غرضا له والذي اعتاد على اعتبار عقلانية العلم أساس عقلانية المعرفة العلمية (ولا أقل من عقلانية الأفعال العلمية) يكون الكلام في الغالب على **عقلانية العقد المعرفي**[10] (راجع لومر 1990 ص.41). ف«الأمر القطعي» لنظرية العلم هذه يفيد أن العلم ينبغي أن يكون إدراكه المعرفي عقليا أعني أن العالم ينبغي أن تكون قناعاته عقلانية وأن يكون عمله المعرفي عقلانيا حتى يحصِّل هذه القناعات وحتى يدافع عنها. وعقلانية هذه القناعات ينبغي أن تستجيب لمعايير العقلانية التقليدية. فلا يعد عقلانيا معرفيا إلا من كان لا يعتقد إلا ما علمه بفضل (ص.21)وسائل ملزمة من وسائل العلاج المعرفي. فليس عقلانيا من الآراء إلا ما كان ذا تأسيس كاف وذلك لأن الرأي لا يحصل على منزلة القناعة إلا على أساس مثل هذا التأسيس (نفس المرجع). ويصح هنا معيارا للعقلانية العلمية كذلك الحاجة إلى التأسيس في المعرفة العلمية. فيكون المعيار ذو الميل إلى التأسيس لعقلانية العقد المعرفي المستجيب لشروط العقلانية التقليدية بالصورة التالية. فصاحب العقد المعرفي العقلاني هو:

[10] تعليق المترجم: اختار هذا المصطلح لترجمة **epistemischer Rationalitaet** لأن المقصود ليس هو نظرية المعرفة بل درجة العقد المعرفي في سلم درجة عقد المدرك في مدركاته بدءا بمجرد العقد الظني والعقد اليقيني وختما بالإدراك القيمي مثلا أو التعبيري.

1- من كانت قناعاته معارف أعني حصرا من يعتقد في ما له عنده تأسيس وأني صحيح.

2- من يستعمل منهجا معرفيا ملزما لاختبار المعارف الحاصلة إلى حد الآن.

3- من يراجع قناعاته وتأسيساتها عندما يدرك أن أحد أسسها خاطئ أو عندما يحصل على قناعة جديدة ذات تأسيس أمتن يعارض قناعاته السابقة (راجع لومر 1990 ص. 41 42).

فقد اعترضت العقلانية النقدية التي تستند إلى ضرورة نقد القناعات وتطور معيار عقلانية الداحضية اعترضت على العقلانية التقليدية (العلم العقلي من حيث هو معرفة مؤسسة) التي تتصف بها المعرفة العلمية (وكذلك على عقلانية العقد المعرفي وبالذات في معناها المشار إليه أعلاه) بالقول إن العقلاني هو من يضع فرضيات قابلة للدحض ويخضعها للنقد ولا يعتقد إلا في الفرضيات التي استعصت على الدحض إلى حد الآن لكنها قابلة للدحض.

تلخيص: لا شيء غير القدرة على النقد والنقد الذاتي يجعلنا نفصل بين العلم وأنساق القناعات الأخرى.

وهنا يتبين بوضوح الفرق بين تصورين للعقلانية: عقلانية التأسيس من جهة أولى وعقلانية النقد من جهة ثانية العقلانية التي تتخلى عن كل تأسيس. فعند أصحاب العقلانية النقدية العقلانية هي بالأحرى في النقد ذاته أعني أن العقلاني بهذا المعنى هو كل من يخضع الآراء جميعها للنقد ويرى العقلانية في قابلية الامتحان النقدي أعني في قابلية التكذيب[11].

---

[11] تعليق المترجم: التكذيب بمعنى المقابلة للتصديق في الكلام عن الخبر القابل للتصديق والتكذيب بالقياس إلى المطابقة مع الموضوع وليس إلى المطابقة مع ذات المخبر بمعنى الصدق مع النفس.

وطبعا فإن هاتين النظرتين للعقلانية العلمية (وعقلانية العقد المعرفي) تناسبان فكرة العقلانية الواحدة. فإذا كانت العقلانية التقليدية متمثلة في اعتبارها التأسيس هو المعيار النهائي للعقلانية فإن النظرة البوبرية للعقلانية تدعي أن طلب التأسيس يذهل المعرفة فيبعدها عن طريق العقلانية. فما أساس هذا الفصام في العقلانية أي في العقل فصامه إلى تصورين ؟ وفي هذا المضمار فإن المهم جدا هو حسب رأيي نظرية العلم التي توجد في أصل هذه النظرة.

كما أن العقلانية النقدية تدافع عن عقلانية العقد المعرفي أعني عقلانية المعرفة العلمية في إطار «منطق الفلسفة». فهي تعتبر صفة للمعرفة. ونظرية العقلانية هذه تستند إلى مقدمات أساسية في منطق الاستنباط الصوري. وقد لاحظ أصحاب هذا الموقف الفلسفي أن النظرة التقليدية للعقلانية بمقتضى تأسيسية المعرفة تترتب عليها صعوبات (ص.22) منطقية خالصة كثيرة أي إن النظرة التقليدية للتأسيس (التأسيس من حيث هو برهان رياضي منطقي) لها نقاط ضعف تخصها ستصاغ في ما يسمى بخيار منشهاوزن المثلث. ويترتب على ذلك رفض فكر التأسيس ومعقولية التأسيس على أسس منطقية بحتة.

ونحن الآن إزاء نظرتين لعقلانية العقد المعرفي وعلينا أن نحاول الفصل العادل في أمرهما. فيمكن أن نمثل بالدعوى القائلة إن كلتا النظرتين للعقلانية مساوية للأخرى من حيث تعليل شرعيتها لكأنهما بنوع ما تعكسان عقلين (العقل 1 مائل إلى التأسيس والعقل 2 مائل إلى النقد) وإن إحدى النظرتين ينبغي أن تتخلى عن إحدى العقلانيتين (لكونها بنحو ما غير عقلانية) أو إنه توجد إمكانية ثالثة كذلك. وغاية هذه الإمكانية أن تبين أن هاتين النظرتين لا تستثني إحداهما الأخرى بل هما تمثلان عند

النظر إليهما في العمق وجهين جزئيين من العقل. وتمكن هذه الصيغة من إعادتنا إلى فكرة وحدة العقلانية. وحتى نحقق ذلك لا بد من الإشارة إلى أن المسلمة الأساسية لكلتا النظرتين للعقلانية (التأسيس والنقد) تمثلان وحدة واحدة.

وعندي أن الصيغة الثانية من نظرية المعرفة هي وحدها دون سواها المؤهلة لتحقيق هذا الهدف أعني الصيغة التي تفهم بكونها نظرية حجاج وتجعل تناسق الحجاج العلمي موضوعها لها. فلا يمكن أن نبين أن التأسيس والنقد وجهان من الخطاب مترابطان (أعني من الحجاج) إلا في إطار مثل هذه النظرة لنظرية العلم. ومن ثم فهما يمثلان لب العقلانية العلمية (من حيث هي عقلانية الحجاج العلمي). وأقرب خطوة علينا القيام بها تتمثل في أن نبين أن عقلانية الحجاج هذه مطابقة لعقلانية العقد المعرفي. ولبلوغ هذه الغاية فمن الضروري بداهة أن يُقدم مفهوم التأسيس في صيغة لا تستثني النقد بل تقتضيه. وقد كانت المساهمة الإيجابية وغير المباشرة للعقلانية النقدية في الاكتشاف الفعلي بأن مزيدا من التدقيق ضروري لتصور التأسيس وأن نظرية العقلانية العلمية (بصرف النظر عن كونها عقلانية العقد المعرفي أو العقلانية التداولية) تحتاج إلى تحليل مفهوم التأسيس وأن نظرية العقلانية ينبغي أن تركز على مسألة التأسيس.

2.2.1- عقلانية التأسيس وعقلانية النقد: اليقينية والداحضية.

وللعقلانية النقدية مزية أخرى تتمثل في كونها أولت مكانة متينة للكلام في نظرية المعرفة الجديدة إلى موقفين أساسيين ينتسبان إلى

نظرة المعرفة ويستندان إلى تصورين مختلفين للعقلانية. فأما الموقف الأول فهو ما يمكن أن نطلق عليه اسم النزعة اليقينية أو التأسيسية وأما الموقف الثاني فهو يقبل التسمية بنزعة الداحضية[12]. والنزعة اليقينية من (ص.23)حيث هي عقلانية تأسيس تعبر عن الموقف القائل إن العقلانية ليست شيئا آخر غير قدرة المرء على تقديم أسس لقوله وفعله (راجع شنادلباخ 1987 ص.67). وفي إطار هذا الموقف نجد ترابطا بين عقلانية التأسيس التقليدية والنظريات العلمية ذات الأفكار القائلة باليقينية وتواطؤ الدلالة.:«ومعنى **ذلك أن نموذج يقينية العقلانية ينتج عن مزاعم تخلط بين مستويين من العقد المعرفي المستوى الموضوعي للمعرفة والمستوى الذاتي لليقين اعني اليقين الذاتي»** (متلشتراص 1987 ص. 121).

ويعني هذا الاعتراض الأول على نظرة العقلانية هذه أننا أمام خلط غير شرعي بين مستويات من العقد المعرفي. وبعبارة أخرى فإن هذه النظرية في العقلانية تركز على الترابط الحميم بين بعدين من الكلام: الكلام الخبري والكلام الإنشائي. وبمنظور نظرية في المعرفة تميل إلى الكلام الخبري ليس أخذ بنية الكلام المزدوجة هذا بعين الاعتبار إلا مجرد خلط بين مستويات العقد المعرفي.

والاعتراض الثاني على هذا النوع من تصور العقلانية الاعتراض المساوي للأول في الشهرة يقول إن من يشرح مفهوم العقلانية بمفهوم التأسيس لن يكشف إلا جزءا ضئيلا مما يعد قدرة للعقل. لكن ذلك ليس كل العقل ولا هو العقلانية كلها. فأرسطو كان قد لاحظ أن العلم والفن دون سواهما يستندان إلى التأسيس بمعنى تحصيل ال«لمَ» والأسس

---

[12] راجع تحليل هـ. شنادلباخ لهذين الموقفين من نظرية العلم: في العقلانية والتأسيس الوارد في : منتدى الفلسفة المنعقد في بادهومبوج 1987 ص.76-83.

والعلل للتأسيس عليها. لكن ذلك لا يصح عنده في مجال الحكمة أو الروية والحدس العقلي (البصيرة الحدسية) (راجع شنادلباخ 1987 ص.68).

وفوق ذلك كله ينبغي أن نؤكد أن كنط نفسه قد ميز في مسألة العقلانية بين ملكة العقل الفاهم Verstand (الذي يقدّر ويحدد = الحصاة) وملكة الحكم Urteilskraft وملكة العقل الشارع Vernunft (الذي يقضي ويحدد المثل والقيم = النهى) واعتبر العقل وحده من حيث هو ملكة الاستنباط أو المبادئ ذا صلة ما بالتأسيس. وفي هذا الاتجاه يذهب شنادلباخ كذلك بهذه الملاحظة: «وكل ترابط شديد بين العقلانية والتأسيس ينتج مع ذلك الموقف الاحتكاري لنموذج العقل العلمي التقني أعني أنه يتضمن اختزالا للعقلانية عامة في العقلانية العلمية التقنية فينتج عنه من ثم الانحراف العلموي» (نفسه ص.69).

وعندما نقصر خاصية العقلانية على التأسيس نقع كذلك في تهمة العلموية تهمة اقتصارنا على الدفاع عن عقلانية علمية تقنية. ويمكن أن يكون الرد على الاعتراض الأول نظرة أخرى لنظرية العلم من حيث هو نظرية حجاج تأخذ السياق التداولي بعين الاعتبار. أما الجواب عن الاعتراض الثاني فيمكن:

1 ـ أن يكون تحديدا جديدا لمفهوم التأسيس تحديدا يأخذ بعين الاعتبار الفرق بين البرهان المنطقي الرياضي والتأسيس الفلسفي الحجاجي.

2 ـ وأن يكون نظريةً جديدة في العقلانية تحرر خلفية الحاجة إلى تأسيس كاف وتسلم كذلك بمبدأ أساسي للعقلانية تتأسس عليه كل عقلانية (وليس نوع العقلانية العلموية وحدها).

وبين بنفسه أنه يوجد في إطار نظرية عقلانية التأسيس عدة تصورات للتأسيس. ويمكن أن نطور عدة نظرات مختلفة للعقلانية

(ص.24)مطابقة لذلك. لكنها تجمع كلها على موقف أساسي هو أن مفهوم معقول يطابق مفهوم مؤسس. والمشكل الحقيقي هنا يتمثل في أن مفهوم العقلانية قد جرت العادة على اعتباره أوسع من مفهوم التأسيس (هو نوع من كونه أمرا عقلانيا) وذلك لأن العقل قادر على أكثر من مجرد الجواب عن أسئلة «اللمّية» حول درجات العقد المعرفي (مسائله التي يقتضيها التأسيس) أعني أنه يستطيع أن يقدم الحلول أي أن يوفر التأسيسات. وعلينا أن نأخذ بعين الاعتبار واقعة أن كل مفهوم للتأسيس يستند دائما إلى فهم مسبق للعقلانية.

ويمكننا هذا من أن نستنتج أن مفهوم العقلانية ومفهوم التأسيس مترابطان ترابطا دوريا (راجع شنادلباخ 1987 ص. 73). لذلك فقد كانت تفسيرات العقلانية بواسطة مفهوم التأسيس تفسيرات دورية ضرورة لأن التأسيسات هي بدورها لا بد لها دائما من دعوى العقلانية حتى تكون قابلة للتحديد بوصفها تأسيسات (راجع نفسه ص. 76). وللخروج من هذا الدور لا بد للمرء من أن يتجاوز العقلانية و التأسيس إلى مبدأ يؤسسهما.

إن نظرة الداحضية للعقلانية تستمد تأسيسها من منهج التكذيب المنهج الذي يستند هو بدوره إلى عدم التناظر بين التحقق بالتصديق والتحقق بالتكذيب. والتأسيس ينبغي أن يكون بنحو ما متأسسا على ما يماثله أعني على التحقق بالتصديق (والتدعيم). والنزعة التكذيبية بالمقابل تحدد لتصديق العلوم امتحانا أو دحضا (وليس تدعيما من حيث هو تعليل للشرعية) ذا ميل منهجي نظرته تقوم على أساس العقلانية النقدية. وفي إطار هذه النظرة للعقلانية يمكن أن نميز بين صنفين فرعين:

1ـ فرع العقلانية النقدية (عقلانية بوبر وألبارت النقدية).

2ـ وفرع عقلانية النزعة النقدية الشاملة (بارتلي).

والفرق الأساسي بين الصنفين الفرعيين يبدو متمثلا في الطابع الجذري لفعل النقد. ففي رأي أصحاب العقلانية النقدية الشاملة لم يتخلص بوبر تام التخلص من الفكر التأسيسي بل هو حاول أن يعلل شرعية النقد بنحو ما (**معتمدا على خيار لا عقلاني لصالح العقلانية النقدية**). أما العقلانية النقدية الشاملة فهي تعني على العكس من ذلك قطيعة مطلقة مع تعليل الشرعية. ينبغي للفكر العقلاني النقدي أن يكون بمعزل عن كل فكر تبريري لشرعيته. ذلك أن المفروضات الأولية التي علينا أن نضعها لإمكان النقد ينبغي أن تكون بصورة مبدئية قابلة للنقد هي بدورها (راجع بارتلي 1989 ص. 282-287).

تلخيص: تمثل هاتان النظرتان للعقلانية (**عقلانية التأسيس وعقلانية النقد مع صنفيهما الفرعيين**) خلفية الخصومة حول التأسيس الخصومة التي تقبل الوصف بكونها فض خلاف بين تصورين مختلفين للعقلانية. لذلك فلحل مشكل التأسيس في الفلسفة لا بد أن نجيب عن سؤال أساسي حول نظرة للعقلانية مطابقة لحقيقتها. وهذا السؤال هو: **هل نحن فعلا أمام تصورين للعقلانية لا يقبلان التوحيد؟** فإذا قلنا بالجواب الموجب نتج عن ذلك نتيجتان:

1- سنفقد فكرة وحدة العقلانية أعني وحدة العقل.

2 - وسيبدو تجنب هذه الخصومة أمرا مستحيلا بمقتضى المبدأ وذلك لأن كلا طرفي الخصومة يمثل نظرة خاصة للعقلانية ونظرة خاصة للفلسفة. وكلتا النظرتين من حيث هي كذلك تكون من ثم غير قابلة للمقارنة مع الأخرى. (ص.25)

وإذن فينبغي لتقويم الخصومة أن نختار موقف أحد طرفيها وأن ننقد من منطلقه موقف الطرف الثاني أو نحتاج إلى وجهة نظر ثالثة

تعتمد نظرة ثالثة للعقلانية حتى نعامل الطرفين معاملة موضوعية (وهو مرة أخرى ما قد يلزم عنه التخلي عن فكرة وحدة العقلانية). وإذا كان ذلك كذلك فعلينا إذن أن نسلم بأن الحل العقلي الذي يجمع عليه الطرفان مستحيل مبدئيا. وبين أنه توجد إمكانية أخرى تتمثل في أن نعتبر النظرتين إلى العقلانية كلتيهما حالتين من نظرة شاملة للعقلانية. وهذه الإمكانية هي الأطروحة القائلة إن الأمر يتعلق هنا بوجهين من نفس العقلانية وإن التأسيس والنقد يمثلان خاصيتين ضروريتين للعقلانية العلمية (والفلسفية) سواء على مستوى عقلانية مراتب العقد المعرفي أو كذلك على مستوى العقلانية التداولية (العقلانية الحجاجية).

2 ـ مشكل التأسيس في الفلسفة :

ولا يمكن في كل الأحوال أن نعتبر مشكل التأسيس أي مشكل غاية التأسيس المشكل الأهم في الفلسفة. فليس لمسألة التأسيس منزلة أي مسألة رئيسية من مسائل الفلسفة عند النظر إلى الأمر من جهة تصنيف الفلاسفة (بالانتساب) إلى مجالين أو حتى إلى حزبين يكون أحدهما ممثلا للإيجاب دائما والثاني للسلب دائما. فمثل هذه المسائل تكون عادة مسائل خاوية من المضمون أعني أنها مسائل لا تعبر عن أي مسألة فلسفية جدية بل هي مقصور دورها على تقديم إحدى الفلسفات على غيرها. لكني على العكس من ذلك أرى أن مسألة التأسيس مسألة جدية في الفلسفة مسألة لعلاجها الجدي معنى حقيقي سعيا إلى إيجاد حل لها. وليس القصد طريقة الحل السارية غالبا في التقاليد الفلسفية حيث يكون القصد بحل المشكل التحرف عنه أعني إيجاد الشروط التي بمقتضاها يصبح المشكل المعني غير موجود.

ثم إن مشكل التأسيس ليس هو بأي حال مشكلا جديدا[13] حتى وإن كانت حدوده لم تصبح واضحة إلا في الفلسفة الراهنة. فهذا المشكل تحجبه في الفلسفة عادة مسائل تصور المعقولية وتصور الفلسفة ومسائل منهجية العلوم. وقد دُفع هذا المشكل في الفلسفة الناطقة بالألمانية إلى (ص26) الخلف من واجهة الاهتمامات الفلسفية بما يسمى معركة الوضعانية وكذلك بالمناقشة حول منهجية العلوم الاجتماعية.

3. خصومة الوضعانية:

إن خصومة الوضعانية التي يمثل قلبها عرض بوبر-أدورنو المشترك للأيام التي نظمتها جمعية علم الاجتماع الألمانية الأيام الدراسية المنعقدة في توبنجن سنة 1961. فلهذا العرض على الأقل في تاريخ الفلسفة الألمانية دلالة تاريخية مضاعفة:

1 - فخصومة الوضعانية هذه أدت دورا مهما في تدعيم مدرسة فرنكفورت. ولعله بوسعنا أن نتكلم بسبب هذه الخصومة على تواصل قدامى الفرنكفورتيين (أدورنو وهوركماير) في الجيل الثاني (هابرماس وأبل) من هذا التيار الفلسفي. فخصومة الوضعانية توجد في بداية تحويل النظرية النقدية التي بدأها هابرماس.

2 - وخصومة الوضعانية حددت منطلق مناقشة واسعة (العلموية قبالة الجدل) في حاضر الفلسفة الألمانية المناقشة حول المسائل المنهجية

---

[13] وبصورة شديدة الدقة فإن أرسطو قد نبه إلى مشكل التأسيس أي مشكل غاية التأسيس عندما حاول حل مشاكل المناظرات الجدلية. وقد عالج ديكارت بصورة مباشرة مسائل التأسيس (مسألة البداهة) وكذلك لايبنتس (مبدأ العلة المرجحة). و في هذا المضمار يبدو عمل شوبنهاور ،في الأصل المربع لمبدأ العلة المرجحة، جديرا بالملاحظة كذلك

التي يختفي وراءها الاشرئباب إلى تصور شامل للفلسفة إلى نموذج فلسفي جديد أعني إلى مفهوم جديد لمعقولية الفلسفة. وبعبارة أخرى فإن خصومة الوضعانية تمدنا بالتلقي الأول لنظرية العلم التحليلية في ألمانيا بفضل فلسفة ذات ميل للروح العلمية[14].

وقد عامل هـ. ألبارت خصومة الوضعانية في علم الاجتماع الألماني بصفتها نسخة مماثلة لخصومة الوضعانية الإنجليزية (راجع ألبارت 1982 ص.9-6). فكلتا الخصومتين حول الوضعانية (**الخصومة الوضعانية الأوروبية والإنجليزية**) لها هذه الخصائص المشتركة:

1 ـ **فكلا النقاشين قابل للرد إلى الصيغة التالية: التأويلية ضد الوضعانية.**

2 ـ **وفي كلتا الخصومتين شارك كارل بوبر (بوبر ضد أدورنو ثم بوبر ضد كون).**

3 ـ **وفي كلتا الحالتين هاجمت التأويلية (سواء كانت تأويلية مارتن هيدجر ذات الأصل الألماني أو تأويلية فتجنشتاين ذات الأصل النمساوي) ما يسمى بالوضعانية. ويتبين أن التأويلية عند أخذها في العمق قد سعت إلى الحط من شأن الواقعية النقدية وفكرة الحقيقة ذات الارتباط الوثيق بها وكذلك العقلانية المنهجية.**

و(المعلوم) أن لخصومة الوضعانية في علم الاجتماع الألماني صنفين فرعيين:

1 ـ صنف المناقشة بين **أدورنو وبوبر**

2 ـ ثم صنف المناقشة بين **ألبارت وهابرماس.**

[14] **وقد قدم هذا النوع من التقويم لخصومة الوضعانية ز.ب. ر. سيمون شفر (راجع سيمون شفر 1989 ص. 177 نشر سيمون شفر ور. تسمرلي و ف. ش. : النظرية بين النقد والممارسة ليرغن هابرماس ومدرسة فرنكفورت 1975.**

وقد سميت كلتا الخصومتين الفرعيتين «خصومة الوضعانية» بسبب (ص.27) تهوين أدورنو الدائم من موقف بوبر موقفه الذي يرده إلى موقف الوضعانية. لذلك فقد تعلق الأمر بخصومة وضعانية لم يشارك فيه أي مفكر وضعاني. وعلل مثل هذا التهوين لا تكمن في عدم إرادة أدورنو التمييز بين نظرتي العقلانية النقدية والوضعانية فحسب. إنما العلة الحقيقية حسب رأيي تكمن في مسألة العلموية. فعند أدورنو يبقى بوبر بصرف النظر عن الفرق بين موقفه وموقف الوضعانية عرضةً لتهمة العلموية في مسائل المنهجية الخاصة بالعلوم الاجتماعية وبالفلسفة. فأدرنو ينزل الوضعانية والعلموية منزلة واحدة.

ويمكن أن نحدد خصائص الوضعانية على النحو التالي: إذا قبلت العلوم الاجتماعية (وكذلك الفلسفة) مثال العلم السائد في العلوم الطبيعية (وتعني العلوم الوضعية) فإنها تسقط في العلموية. ويتمثل خطر العلموية في اقتراب العلوم الإنسانية من المثال الأعلى لعلوم الطبيعية (الوضعانية؟). فهي عندئذ تكون قد ماثلتها حسب أدرنو بل إن العلوم الإنسانية تصبح مثل العلوم الطبيعية خاضعة لمطالب المعرفة ذات الهم التقني الخالص. وبالتالي فإن العلوم الإنسانية التي لها هذا التوجه لن تكون في وضعية تمكنها من تقديم وجهات نظر معيارية وتصورات ذات توجه عملي. فلن يبقى بوسعها إلا تقديم أوامر تقنية لتحقيق غايات مسبقة وكذلك للتأثير في اختيار الوسائل. ومن ثم فإن ما تجعله ممكنا من عقلانية تضفيها على الممارسة سيكون مقصورا على وجهها الفني. وعندئذ فالأمر لن يتعلق إلا بعقلانية محدودة (راجع ألبارت 1972 ص. 194-195). ولا يمكن لمثل هذا العلم الاجتماعي أن يمدنا بأي مقاييس معيارية لأنه يبقى محايدا قيميا وإذا لم يوجد أي من المقاييس المعيارية فإن مثل هذا العلم الاجتماعي

المحايد قيميا يقع في نزعة الخيار الإرادي حيث يسيطر التحكم في القرارات وفي اختيار الأهداف.

وترى مدرسة فرنكفورت حل هذا المشكل في دعواها أن العلوم الاجتماعية مستقلة (عن العلوم الطبيعية) في مسائل المنهجية. وحسب رأي أصحاب المدرسة فإنه علينا أن نحسم أمرنا فنختار بين العلموية أي الطبعانية واستقلال العلوم الاجتماعية. وفي هذه الحالة إذا كانت المعايير القديمة للعقلانية العلموية لم تعد قابلة للاستعمال في هذه العلوم (وكذلك في الفلسفة) فإننا نحتاج إلى معايير جديدة تمام الجدة لتحديد العلمية أي عقلانية هذه العلوم. وهنا يبدر السؤال التالي حتما: **هل يمكننا أن نتكلم على معايير كلية للعلمية أي للعقلانية (وفي حالة الإيجاب فينبغي أن يكون مثال العلمية في تحديد العلم الذي يكون المقياس المعياري لكل العلوم)؟ أم هل إن كل علم له معايير عقلانية تخصه فتكون العقلانيات عندئذ غير قابلة للمقارنة فيما بينها؟** أما الإمكانية الثانية فيمكن أن تدخل النسبية على مسألة العقلانية عامة. وإذن فتعدد العقلانيات المختلفة تضر ب«**كلية العقل**» أعني بوحدة العقلانية.

إن هذا التهوين من موقف بوبر برده إلى الموقف الوضعاني ليس له إلا علة واحدة. فالعقلانية النقدية طورت منطق العلوم على أساس المنهجية التي تمارسها العلوم الواقعية (على أساس الواقعية النقدية) وهي كذلك بالأحرى قد انطلقت من موقف واقعي بوصفه موقفا معياريا. لذلك فمن المشروع تماما أن يُطرح السؤال: **هل الممارسة الواقعية للعلم يمكن أن تمد كل العلوم بالمقاييس المعيارية (للعلمية)؟** ثم إن النظرية النقدية يمكنها أن تستنبط المعايير من وقائع الأحداث التاريخية. وبذلك يكون الفرق الحقيقي متمثلا في السؤال عن قاعدة أي علم يمكننا أن نستنبط المعايير (ص.28) (**بمعنى معايير العقلانية**) كما في السؤال عن استعمال هذه المعايير (هل

هي معايير كلية كما في العلوم الطبيعية أم هي معايير مستقلة عنها).

وهكذا فقد اقترحت العقلانية النقدية بخصوص مسألة العقلانية حلا مغايرا تمام المغايرة للحل الوضعاني ولا يشبهه إلا شبها سطحيا. فمن جهة أولى تخضع العلوم الاجتماعية إلى معايير العلمية أو المعقولية المشتركة ومن جهة ثانية فإن هذه المعايير ليست تلك المعايير التي تقبل الوصف بكونها وضعانية أو علموية أعني أنها ليست معايير نظرة للعلم تقتضي البدء بملاحظات بسيطة أو بتجارب بسيطة ثم تتطور دائما بواسطة التعميم الاستقرائي للفرضيات التي تُضفى عليها منزلة العلم بالتحقق التصديقي (راجع بوبر 1972 ص.107). ثم إن بوبر ينقد الوضعانية بسبب:

1 ـ منهجها الاستقرائي

2 ـ وبسبب أوهامها حول إمكانية الملاحظات الخالصة (وبالمقابل مع ذلك يُثَمِّنُ ما يسمى بالمعرفة ذات الطابع النظري)

3 ـ ولاقتضائها الحياد القيمي المطلق.

1.3 ك.ر. بوبر: المنهج النقدي منهج كل العلوم.

يقدم بوبر حله الخاص في القليل من الأطروحات التي وردت في رسالته «منطق العلوم الاجتماعية» (بوبر 1972). فالأطروحة السادسة التي يعتبرها الأطروحة الرئيسية تقول إن منهج العلوم الاجتماعية مثله مثل منهج العلوم الطبيعية يتقوم من اختبار محاولات حله لمشاكلها. ففي العلم تُقترح الحلول ثم تُنقد وعندما تكون محاولة الحل غير قابلة للنقد الموضوعي فإن تلك المحاولة تكون غير علمية لهذه العلة بالذات.

ونقد محاولة الحل نقدا موضوعيا يعني عند بوبر محاولة دحض

الحل. فيكون النقد العلمي هو محاولات الدحض. فإذا دُحضت محاولة حل بالنقد أمكن لنا أن نبحث عن حل آخر. وعلينا أن نحاول امتحانه كذلك. فإذا صمد أمام النقد نقبله عندئذ. ولكننا نقبله قبولا بداية مؤقتة لا غير. وبمعنى ما فنحن نقبله خاصة من حيث هو جدير بأن نتعمق في مناقشته ونقده. ومن ثم فإن منهج العلم هو «منهج محاولات الحلول للاختبار» (أو خواطر الأفكار) التي يراقبها النقد الأكثر صرامة. ويقصد بوبر بمنهجه العلمي مواصلة نقدية لمنهج تجريب الأفكار بالمحاولة والخطأ (Trial and Error). وآخرة النتائج في نظرة بوبر لها علاقة بموضوعية العلم. فهذه الموضوعية تتمثل في موضوعية المنهج النقدي. وذلك يعني أنه لا توجد نظرية منزهة عن النقد وأن أداة النقد مثل مقولة التناقض المنطقي أداة موضوعية (راجع بوبر 1972 ص. 105-106).

إن كل هذه التأملات تهدف عند بوبر إلى التوكيد على أن العلم لا يوجد فيه أي تبرير إيجابي لشرعيته وأن الشكل الوحيد لتعليل شرعية معرفتنا هو بدوره تعليلٌ بدايةٍ مؤقت ومعنى ذلك أن النقد أو بصور أدق أن محاولات حلنا ما تزال صامدة إلى ذلك الحين أمام أكثر فحوصنا النقدية نفاذا (نفس المرجع ص. 106). ويمكن لنا في هذا المقام أن نتعرف (ص.29) بعد على الخصائص الأساسية لخصومة التأسيس في المستقبل (النقد ضد التأسيس).

والمعلوم أن بوبر يعتبر المعادلة بين المنهج العلمي والعلموية معادلة خاطئة. فهو يرى من ناحية أولى أن العلوم الاجتماعية ينبغي أن تواصل التعلم من العلوم الطبيعية أن تتعلم منها طبيعة المنهجية العلمية ما هي. لكن ذلك لا يعني من ناحية ثانية أن المنهج العلمي هو دائما ذو نزعة طبعانية. ويعني بوبر بالطبعانية النظرة القائلة إن العلم يبدأ بالملاحظات

والقياسات ثم يتقدم نحو التعميم الاستقرائي وبناء النظريات. وذلك هو المثال الأعلى للموضوعية الاستقرائية القديمة في العلوم التجريبية (نفس المرجع ص. 107). والأمر هو في هذا المضمار شديد الدلالة بالنسبة إلى أطروحة بوبر الرابعة المميزة لموقفه:» وفي حدود ما يمكن للمرء أن يقول بصورة عامة إن العلم (أو المعرفة) يبدأ في مكان ما فإنه يصح ما يلي: العلم لا يبدأ بإدراكات أو بملاحظات أو بمجموعات من المعطيات أو بالوقائع بل هوا يبدأ بالمشاكل.» (نفس المرجع ص. 104). لذلك فالطبعانية تستند حسب رأي بوبر على سوء فهم لمنهج العلوم الطبيعية أي على خرافة الطابع الاستقرائي لمنهج العلوم الطبيعية وخرافة موضوعية هذه العلوم (نفس المرجع ص. 107).

إن المنهج العلمي يطابق عند بوبر المنهج النقدي الذي يعمل بواسطة المنطق الاستنتاجي أي إن المنطق الاستنتاجي ينبغي أن يصبح منهجية النقد أي منهج العلم. وبهذا الأمر تتعلق الأطروحة الخامسة عشرة القائلة: « إن وظيفة المنطق الاستنتاجي الخالص وظيفته الأكثر أهمية هي وظيفة آلة (أرغانون) النقد» (نفس المرجع ص. 115). لذلك فبوبر يقصد بالمنطق الاستنتاجي نظرية نقل الحقيقة من المقدمات إلى النتيجة (نفس المرجع). والحصيلة المزدوجة الأهم هي إذن ما يلي: عندما تكون كل المقدمات صادقة والقياس صحيحا فينبغي أن تكون النتيجة صادقة وعندما تكون النتيجة كاذبة في أحد الأقيسة فإنه لا يمكن أن تكون كل المقدمات صادقة (الأطروحة السابعة عشرة نفس المرجع ص. 116).

ومن ثم يستنتج بوبر أن المنطق الاستنتاجي ليس هو نظرية نقل الحقيقة من المقدمات إلى النتيجة فحسب بل هو في نفس الوقت وبالعكس نظرية النقل العكسي للكذب من النتيجة إلى إحدى المقدمات على الأقل. وذلك ما مكنه من الدعوى القائلة إن المنطق الاستنتاجي ينبغي أن يكون

نظرية المنهج النقدي إذ إن كل نقد عقلاني يتمثل في البحث عن إثبات نتائج غير مقبولة تنتج عن الدعوى المعروضة على النقد. فإذا نجحنا في استنتاج نتائج غير مقبولة من إحدى الدعاوى فإن تلك الدعوى تكون قد دُحضت (الأطروحة الثامنة عشرة نفس المرجع ص. 116). (ص.30)

وتعد النظريات العلمية في منظور بوبر أنساقا استنتاجية منظمة. وكل نظرية من هذا الجنس أو كل نسق استنتاجي هو دائما محاولة لتفسير مشكل علمي ومن ثم فهو محاولة لحله. ولهذه العلة بالذات تكون نظرية من النظريات وكذلك نسق استنتاجي ما قابلين للنقد بواسطة نتائجهما. فكل نظرية علمية هي كذلك محاولة لحل مشكل محاولة خاضعة لنقد عقلاني (نفس المرجع). ونحن ننقد في كل نظرية ما تدعيه من صدق. فنحاول أن نثبت أن دعواها الصدق لا تقوم وأنها خاطئة (نفس المرجع). ويفترض بوبر هنا نظريته في الحقيقة بالمعنى التقليدي لنظرية«**الحقيقة-المطابقة**» بمعنى أننا نعتبر قضية من القضايا صادقة إذا طابقت الوقائع أو لاءمتها أو عندما يكون ما عليه الأمر في نفسه كما تصوره القضية (نفس المرجع ص. 117).

ويعادل **بوبر** بين التفسير العلمي والتفسير السببي:« **وأقصد بمحاولة الحل أن التفسير يتمثل دائما في نظرية أو في نسق استنتاجي يمكننا من عبارة مفسرة نستطيع وصلها بوقائع أخرى (ما يسمى بشروط البداية) وصلا منطقيا. والتفسير البين تمام البينونة يتمثل دائما في الاستنتاج المنطقي (أو قابلية الاستنتاج) للعبارة المفسرة من النظرية بمعية شروط البداية»** (نفس المرجع). وهكذا فالصورة المنطقية الأساسية لكل تفسير تتمثل في قياس منطقي استنتاجي تؤخذ مقدماته من النظرية وشروط البداية وتكون نتيجته العبارة المفسرة (نفس المرجع ص. 117-118). وأود في الختام أن أوجز في النقاط التالية الوجهة التي تتجهها نظرية بوبر نظريته التي تمثل

لب المناقشة الموالية:

أ ـ كل العلوم لها معايير عقلانية مشتركة. وإذن فالعلوم الاجتماعية والفلسفة ليس لهما الحق في ادعاء أي استقلالية. ذلك أن النظرية التي صاغها بوبر ليست بأي حال مقصورة على «العلوم الطبيعية بل هي تشمل شمولا مبدئيا كل العلوم النظرية التي تعنى بأحد وجوه الواقع لتفسيره بما في ذلك العلوم الاجتماعية» (ألبارت 1960 ص.401-402). وبوبر يرفض أي إمكانية لمنهجية خاصة بالعلوم الإنسانية. إنه يعارض دعوى الاستقلالية المنهجية التي تنسب إلى العلوم الإنسانية لأن هذه الدعوى تستند إلى سوء (ص.31)فهم لمنهجية العلوم الطبيعية. ومن ثم فعلوم الطبيعة صفاتها المميزة تقبل التحديد بالاسمية المنهجية: فالبحث العلمي عليه أن يبني فرضيات تصف أي موضوع وتفسره وتتوقع سلوكه المقبل.

والعلوم الإنسانية على العكس من ذلك تقبل الوصف المميز بالجوهرانية المنهجية. ففيها يدعي الإنسان إدراك جوهر الواقع ووصفه. فتتصور القضايا حول الصفات الضرورية للأشياء حدودا لها. ويتم ذلك كله بمساعدة نوع خاص من المعرفة (كالفهم مثلا). ويرى ممثلو دعوى الاستقلالية المنهجية التي ينسبونها إلى العلوم الإنسانية أن المرء لا يكون في العلوم الطبيعية قادرا إلا على التفسير في حين أنه في العلوم الإنسانية يكون على العكس من ذلك قادرا على الاكتناه أي على الفهم.

2 ـ إن معايير العقلانية هذه ليست بأي حال هي نفسها معايير نظرية المعرفة الوضعانية. وتصور منهجية للعلوم بذاتها ليس بالضرورة نظرة مميزة للوضعانية.

3 ـ والمنهج الحقيقي لكل علم يتمثل في النقد وليس في تعليل الشرعية أي ليس هو متمثلا في التأسيس. والحاجة إلى النقد أمر لا بد منه في كل العلوم إذا كانت تريد أن تعتبر فنونا عقلية.

4- والمنطق الاستنتاجي هو آلة (أرغانون) النقد. إنه يبين لنا الخصائص الرئيسية للمنهجية العلمية.

5- وكل نظرية علمية نسق استنتاجي ومن حيث هي كذلك فهي محاولة للتفسير أعني أن النظريات العلمية ذات ترتيب استنتاجي. ووظيفة هذه النظريات تتمثل في محاولات تفسير الواقع.

6- والتفسير العلمي تفسير سببي. ومن حيث هو كذلك فهو ليس شيئا آخر غير قياس استنتاجي.

وفي صلة بهذا الأمر قال هانس **ألبارت** لاحقا في رسالتيه «**خرافة العقل الشامل**» و «**ما خلف الوضعية**» (**ألبارت 1972 وألبارت 1972**) إن أهم أفضال بوبر (على الفلسفة) قد تمثل في محاولته تجاوز النظرات القديمة لنظرية العلم تلك النظرات التي تميل إلى فكرة التعليل الإيجابي لشرعية المعرفة. فقد قابلها بوبر بفكرة الامتحان النقدي. وهو بذلك قد انفصل عن الفكر التبريري الذي يجدُّ في طلب أسس نهائية يستند إليها أي عن الآراء التي ليس لها إلا الخيار بين حل التسلسل اللامتناهي واللامحدود أو الحل الوثوقي. وحسب رأي ألبارت فإن مدرسة فرنكفورت ما تزال سجينة هذا الفكر التبريري (كما يحصل) عندما «**يلجأ هابرماس مثلا إلى أي (عقائد) يقينية من أي نوع اتفق وعندما يحاول أن يبرر شرعية أهداف عملية بالاعتماد على تناسق موضوعي ما وعندما يأمل أن يستنبط وأن يبرر معايير ما بعد خلقية بالانطلاق من مصالح كامنة في أصلها» (ألبارت 1972 ص. 228-229)**.

فهذا الموقف الفلسفي يصفه ألبارت بكونه **وثوقية معيارية**. أما بوبر فإنه بالعكس من هذه الوثوقية ينقد كل نظرة إبستمولوجية (وليس النظرة

الوضعانية وحدها) تريد أن تبرر أي معرفة ومن ثم أن تضمنها بإرجاعها إلى مصادر يقينية أخيرة ليعوضها بنزعة الداحضية الإبتسمولوجية التي تستثني هذا النوع من ضمانات الحقيقة ليستعيض عنها بمنهجية لا تنفصل عن الامتحان النقدي (راجع ألبارت 1972 أ. ص. 274-275).

1.1.3. يرغن. هابرماس: نظرية المجتمع النقدية الجدلية.

صاغ هابرماس نظريته[15] النقدية الجدلية في المجتمع خلال العديد (ص.32)من المساجلات النقدية (المباشرة وغير المباشرة) (ومثال المساجلات النقدية المباشرة مساجلته مع جدامر وبوربر وألبارت). فنظرية المجتمع من حيث هي نظرية نقدية والفلسفة من حيث هي نظرية معقولية (أو نظرية الفعل التواصلي) نظريتان متصلتان وثيق الاتصال. ذلك أن الفلسفة بصفتها معقوليةً تمثل أساسا لنظرية المجتمع. ولكن حتى نشرح المعقولية لا بد لنا من نظرية في المجتمع. وعلى أساس هذا الترابط بين نظرية المعقولية ونظرية المجتمع صاغ هابرماس نظريته في المعقولية التواصلية.

إن الاقتصار على عرض رؤى هابرماس وحججه ضد تصورات منهجية العلوم في العقلانية النقدية أمر وجيه تمام الوجاهة بالنظر إلى أهداف هذا العمل إذ نقتصر فيه على ما يفيد من الأمور التي تواصل خصومة التأسيس أعني الأفكار التي تصل مسألة المعقولية بمسألة التأسيس أو التي يكون فيها علاج المساجلة بين نظريتي العلم كلتيهما مساجلة في مسألة التأسيس. لذلك فهذا الاقتصار ضروري لأن الدراسة (التي عنوانها) «نظرية العلم التحليلية والجدل» دراسة برنامجية أراد بها صاحبها تأسيس النظرية النقدية بموقف مضاد لنظرية العلم التقليدية[16].

[15] دراسة برنامج: «نظرية العلم التحليلية والجدل»، راجع هابرماس 1972 أ.

[16] وبهذا المعنى فإن هذه الدراسة تشبه دراسة هوركماير البرنامجية هي بدورها: «النظرية التقليدية والنظرية النقدية»

والفروق بين النظرتين تبرز في المسائل التالية:

1 ـ مسألة العلاقات بين النظرية وموضوعها (الطابع الخارجي لنظرية العلم التحليلية).

2 ـ ومسألة العلاقات بين النظرية والخبرة (نظرية العلم التحليلية تقتصر على ما هو علمي أعني على الخبرة التجريبية وتتجاهل أصناف الخبرة الأخرى مثل خبرة عالم الحياة المتقدمة أي ما قبل العلمية).

3ـ ومسألة العلاقة بين النظرية والتاريخ (تجاهل نظرية العلم التحليلة للسنن التاريخية).

4ـ ومسألة العلاقات بين النظرية والممارسة. وهذه المسالة تعد بصورة أساسية مسألة ذات دلالة كبرى للتحليل الموالي لأن الأمر يتعلق هنا بإمكانية تأسيس عملي للمعايير الاجتماعية الأمر الذي تعتبره نظرية العلم التحليلية غير ممكن (راجع سيمون شفر 1989 ص. 175-176). ومن الوجاهة التامة أن (ص.33) نثير السؤال التالي: هل توصيفنا هذا لنظرية العلم التحليلية يناسب العقلانية النقدية كذلك؟

1.2.3 -تهمة الوضعانية

إن رسالة هابرماس الثانية (ضد نصف العقلانية الوضعانية راجع **هابرماس** 1972) تكفي لتبين أن هابرماس أساء هو أيضا فهم فلسفة بوبر فاعتبرها أحد أشكال الوضعانية: « **لا أوجه نقدي ضد ممارسة البحث في علوم الخبرة بالمعنى الدقيق (...) إنما أوجهه حصرا ضد الدلالة الوضعانية لهذه العلمية.**» (**هابرماس** 1972 ص.235). والدلالة الوضعانية للمعرفة تعكس عند هابرماس «**نصف عقلانية**». وعلامة ذلك عنده هي كون بوبر لم يبتعد كثيرا عن الوضعانية بمشروعه في منطق العلوم. والواضح أن معيار الوضعانية هنا هو الميل إلى وحدانية المنهجية التي تتحقق في المقام

الأول على أساس المبادئ الأساسية لعلوم الخبرة في حين أن منطق بوبر يوحي في الظاهر بأن معايير علوم الاجتماع تقبل ببساطة النقل عن علوم الخبرة. فإذا كان ذلك كذلك فإن منهجية بوبر تكون طبعا قابلة للوصف بكونها علموية وتكون حقيقة مثل هذا النقل موضع تساؤل دون شك.

2.2.3 ـ لائمة العلموية

وبصرف النظر عن كون العلموية قد جرت العادة بأن تفهم بوصفها نظرة في المنهجية تستمد معايير العقلانية أي العلمية من ممارسة علم طبيعة فاعل بحق لتعمم استعمالها على كل مجالات العلوم فإن **هابرماس** يثير لائمة العلموية كذلك ضد منهجية بوبر النقدية. والعلة الحقيقية لهذه اللائمة تتمثل في كون **بوبر** لا يعترف بدعوى العلوم الاجتماعية الاستقلال (المنهجي عن العلوم الطبيعية) بل هو يدافع عن الطابع المشترك لمعايير العقلانية في كل العلوم.

والفرق الحقيقي هنا يكمن في النظرات إلى مهام أي علم من العلوم الاجتماعية. فأصحاب النظرية النقدية ينطلقون من نظرة ترى أن العلم الاجتماعي النقدي والتحريري ينبغي ألا يكتفي بالرفض الدائم في كل الأحوال (أي بالنقد) بل عليه أن يعمل كنظرية لتحولات المجتمع الضرورية. وهنا نجد شيئا من الاتصال مع نظرة التحرير الماركسية التي وسعها **هابرماس** من خلال جعل عملية التحرير مزدوجة **(التمييز بين العمل واللغة)**. ومشكل علم الاجتماع هو التغيير العملي للمجتمع إنه مشكل التحرير. وبالتالي فإن هذا العلم ينبغي أن يفهم بصفته علما تحريريا يتأسس على مصالح تحريرية.

لكن نظرية المجتمع التقليدية (**بالمعنى الذي يقصده هوركماير وهابرماس**) هي على العكس من ذلك مرتبطة بمصالح تقنية. ومهمتها

(ص.34) أن توسع معرفة الوقائع. لذلك فإن معايير العقلانية فيها (القواعد التقنية للعمل الأداتي) هي معايير العقل الأداتي. وهذه المعاير ليست مؤهلة لتقويم التفاعلات (الفعل التواصلي) التي تستند إلى معايير معقولية التواصل.

3.2.3 - في دلالة مفهوم «النقد»

إن أهم نقاط السجال الساعي إلى فض الخلاف (بين الموقفين) هي دلالة مفهوم النقد. وذلك لأن كلتا نظريتي العلم تدافعان عن دور نقدي للعلوم الاجتماعية. كما أن الخلاف الأساسي بين مدرسة فرنكفورت والعقلانية النقدية يكمن في تصورهما للمنهج النقدي أعني في تصورهما للفلسفة. والفرق الرئيسي يتمثل في نظرتيهما المختلفتين للنقد. فعند بوبر النقد هو المنهج الذي تستعمله كل العلوم لتطوير إستراتيجية (البحث عن الحقيقة) وإذا أمكن لاقتراح عدة حلول للمشكل الذي تعالجه من أجل نقدها (واختيار أنجع الحلول) أعني أنّها محاولات لبيان خطئها. ومرة أخرى فإن ذلك (لا) يتحقق (إلا) بالمنطق الاستنتاجي (المنطق الاستنتاجي من حيث هو نظرية نقل الحقيقة من المقدمات إلى النتيجة ومن حيث هو نظرة نقل الخطأ بالعودة من النتيجة إلى واحدة من مقدماتها على الأقل) (راجع بوبر 1972 ص. 116-115).

والنقد عند هابرماس هو «مناقشة بلا تحفظ لما يتسلمه الناس من الفرضيات. إنه يستعمل كل فنون الدحض المتاحة (....) فالنقد ليس تقنية امتحان بل هو الامتحان نفسه من حيث هو مناقشة» (هابرماس 1972 ص.249). كما أن النقد ليس هو مجرد امتحان لفرضيات بل هو بالأولى مناقشة (بين المتحاورين). ويعني ذلك أن ما لا يقبله هابرماس جوهريا من نظرة بوبر هو بالذات الطابع المنطقي الصوري للنقد أي محاولة جعل النقد منهجا صوريا للعلم وليس موقفا عمليا:

1 ـ «ذلك أن النقد حتى بمعناه عند بوبر لا يمكن قطعا أن يندرج بشكل تبديهي (أكسيومي) في سلسلة العلوم الصورية» (نفسه).

2 ـ «ذلك أن ما يجري في النقد لا يقتصر على القضايا وعلاقاتها المنطقية بل هو كذلك مواقف عينية يقع التأثير عليها بواسطة الحجج» (نفسه).

لكن هذا الاعتراض لا يصح على فكر بوبر إلا جزئيا. ولو كان الأمر عند بوبر متعلقا بعلاج الفرضيات لركز على مشكل النقد حول المسائل التي يطرحها تدعيم الفرضيات. غير أن هذا بالذات لا يصح إلا جزئيا. فموضوعية العلم مثلا يراها بوبر في إمكانية المناقشة الحرة بين العلماء وضرورتها (أي تنافس الحلول). فإذا تجاوزنا ذلك ونظرنا في الأعمال التي يقترحها هانس ألبارت ويأخذها بعين الاعتبار أعني دراساته حول استعمال منهجية الاختبار النقدي في علاج وضعيات المجتمع فإن اعتراض «صورية» النقد هذا يفقد أساسه. «وبالتالي فإن منهجية النقد الاختباري لن تكون مجرد بحث في الوقائع المتعارضة بل هي كذلك وفي المقام الأول بحث عن بدائل من تصورات نظرية بصفتها أمرا ضروريا لبناء أطر مرجعية متنافسة واستعمالها ومن ثم لجعل حلول أخرى للمشكلات أمرا ممكنا» (ألبارت 1991 ص. 63). (ص.35)

والواضح أن الفرق الحقيقي (بين النظرتين إلى المنهج النقدي) لا يكمن في غياب فكرة النقد من حيث هو نقاش نقدي عند بوبر بل في اختلاف النظرة إلى النقاش. فبينما يعني بوبر بالنقاش النقدي مزايدة (بين أصحاب الفرضيات) وتنافسا (بينهم) يضمنان موضوعية العلم نجده يعني (عند أصحاب) النظرية النقدية بالأولى تعاونا وعملا جماعيا يهدف إلى تحقيق الإجماع في مسائل الخلاف. أما المناقشة العلمية من حيث هي تنافس فإنها حسب رأي مدرسة فرنكفورت ليست مميزة إلا لعلم الاجتماع من حيث هو تقنية اجتماعية ومن ثم فهي تجسد إيديولوجيا

(إيديولوجيا الليبرالية) وتمثل المصالح التكنولوجية. وهذا النوع من علم الاجتماع ليس في وضع يؤهله لتقويم نظام المجتمع بكامله[17].

وكلا النوعين من علم الاجتماع يدافع عن تقويم العلاقات الاجتماعية من منطلق وجهات نظر معيارية. وليست نقطة الخلاف إلا حول وجهات النظر التي تستأهل منزلة المعيار أو معيارية الواجب الفكرة المعيارية لمجتمع ليس فيه سادة (وعبيد) ولمجتمع عادل أعني تفاهما بين الذوات المتحررين من الأرباب أو «**معيارية الوجود**» (**المجتمع المفتوح**). إن هذا الفرق بين نظريتي النقاش النقدي (**النقاش كتنافس والنقاش كتعاون**) النقاش المستند إلى النظرتين المختلفتين لمهمة علم الاجتماع يعد إحدى علل الآراء الجدالية حول شكل الحجاج العلمي وهو ما آل إلى جعل مسألة التأسيس غرضا للبحث.

4.2.3 ـ في مفهوم الحجاج.

من الخصومات ذات الدلالة الكبرى الخصومة التي دارت حول تصورات الحجاج (الفلسفي). فـ**هابرماس** يرفض أن يكون القصد بالحجاج الحجاج الاستنتاجي كما هو الشأن عند **بوبر**. وهو يؤكد على وجود فرق بين الحجاج الاستنتاجي والحجاج النقدي. فالحجاج النقدي يتجاوز حتى بعد التناسق المنطقي للقضايا. ولذلك فالمنطق لم يعد آلة الحجاج. الحجاج النقدي يتضمن عنصرا يتعالى على اللسان عنصر المواقف.« **فبين المواقف والقضايا لا وجود لأي علاقة لزوم: لا يمكن استنتاج المواقف من القضايا ولا بالعكس استنتاج القضايا من المواقف**» (**هابرماس** 1972 ص. 251).

---

[17] حلل هابرماس أصناف العلوم في عمليه التاليين: «المعرفة ومصالح (الإنسان)» (1969) و«التقنية والعلم من حيث هما إيديولوجيا» (1968). راجع هابرماس 1968 ص.156-158 وكذلك هابرماس 1973 أ (تذييل).

كما أن بوبر لا يعتبر المواقف مستثناة من الصوغ العقلي للمواقف. ،وهذا الشكل من الحجاج هو الشكل الوحيد الممكن لتعليل محاولة الاختيار. ولكن لما كان هذا الشكل غير حاسم بأي حال فإن بوبر قد اعتبره بالقياس إلى امتحان الأدلة الاستنناجية شكلا غير علمي.» (نفس المرجع ص. 251). ويرى (ص.36) هابرماس أن ما يهدف إليه الحجاج النقدي هو التأثير في المواقف. ومن ثم فهو يتجاوز ما يتصل بتناسق القضايا المنطقي. لذلك فالحجاج النقدي يقف ضد الحجاج الاستنتاجي«حتى يستطيع أن يبين أن تعليل العقلانية بواسطتها أمر ممكن» (ألبارت 1972 أ. ص. 287). ولحجة ألبارت المضادة صلة مفيدة بهذا السياق حجته التي تشير بعد إلى خلفية هامة لسجال التأسيس[18]. «فقد جرت العادة أن تكون الحجج نتائج مستخرجة من قضايا تستند إلى ترابط متناسق بينها سواء أكانت بذلك هادفة إلى التأثير في المواقف وتغيير المعتقدات المتعلقة بالوقائع أو إلى الوصول إلى حصيلة أخرى. وتضمين التداولية في وضعية تواصل لا يضيف أي مشكل جديد» (ألبارت 1972 أ. ص. 288-287).

ذلك أن المنطق الاستنتاجي حسب ألبارت يمثل بعد هو بدوره آلة ناجعة ليس في منهجية العلوم فحسب بل وكذلك في الحجاج: «فيمكن لنا أن نفحص منطق محاجة ما وأن نقومها بمعزل تام عن كونها تؤثر تأثير وقوع (لا تأثير وجوب منطقي) على المواقف أو لا تؤثر (...) فتبرير المواقف عقليا تبريرها الذي يعتبره بوبر أمرا ممكنا يكون عندئذ وفي المقام الأول متمثلا في أننا نحصل على استعداد للاعتماد على أدلة نقدية. وهذا أمر يفترض أننا إلى حد الآن نقبل بالمنطق (في الحجاج)» (نفسه ص. 288). إن مسألة العلاقات بين المنطق الصوري ونظرية الحجاج ذات وجاهة كبرى في خصومة التأسيس

[18] راجع هـ. ألبارت ،في ما خلف الوضعانية، ألبارت 1972 أ.

لأن المنطق الصوري الاستنتاجي لا يستطيع بمفرده أن يحل مشكلات التأسيس أعني أن التأسيس بالاستنتاج لا يحل مشكل غاية التأسيس.

5.2.3 ـ النقد والتأسيس.

من أهم حجج **هابرماس** ضد تصور بوبر لمنهجية العلوم الاجتماعية هي أن خيار بوبر استعمال منهجيته النقدية خيار غير عقلاني أعني غير مؤسس. أما الموقف العقلاني فهو بخلاف ذلك الموقف الذي له الاستعداد بأن يختار ما يقبل به من نظريات على أساس من الحجج (**العقلية**). وهذا الاستعداد يمكن تأسيسه بحجج (عقلية). ولكن ذلك لا يعني تعليله بأدلة استنتاجية بل هو يعني حججا مساندا ومدعما (**راجع هابرماس** 1972 ص. 252). وبهذا المعنى فليس المقصود بالتأسيس دليلا استنتاجيا. فيستنتج **هابرماس** من ثم أن مسألة العقلانية ليست عند بوبر خيارا بين المعرفة والعقد بل هي خيار بين صنفين من العقد. وبذلك يكون بوبر ممثلا للموقف القائل بعقيدة (=**إيمان بالعقل**) في العقل (**نفسه ص.** 252). فيثار السؤال هنا عن تأسيس المعايير: كيف تتأسس المعايير الأخيرة (**مثل معايير العقلانية**)؟

ذلك أنه لا بد من أن يكون بوسعنا أن نؤسس إمكانية فكرة بوبر حول النقد. (ص.37) ولكي يؤسس تصوره للمداولة النقدية من حيث هي تعاون يستعمل هابرماس نظرية في المجتمع ذات صلة دورية مع نظريته في **الفعل التواصلي**. كما أن تصور بوبر للنقد من حيث هو تنافس يمكن أن يستمد تأسيسه من نظرية **المجتمع المفتوح**. فيصبح بوسعنا من ثم أن نستنتج أن الأمر لا يتعلق بالتنافس بين مجتمعين فحسب (**مجتمع التعاون ومجتمع التنافس**) بل وكذلك بين عقلانيتين متنافستين عقلانية النقد (ممثلة للتنافس) وعقلانية الحوار (ممثلة للتعاون) أعني عقلانية السعي إلى

تحقيق الإجماع.

3.3 ـ الوضعانية وخصومة التأسيس.

لذلك كانت خصومة الوضعانية بهذه الأهمية في إشكالية التأسيس. وذلك لأن الخصائص الأساسية لخصومة التأسيس توجد فيها بعدُ على شكل خطاطة أولية. ففي سجال الوضعانية صاغ أصحاب المواقع المتخاصمة تصوراتهم الأساسية وجردوها أسلحة ضد بعضهم البعض. ويمكن لنا من هنا أن نتعرف بعدُ على المحطات الأهم (مثل مسائل التحديد الملائم للحجاج الفلسفي ومسائل المعقولية ومسألة إمكانية تأسيس المعايير) والخلفيات الفلسفية لخصومة التأسيس (مثل منهجية العلم التي تقبل أساسا الرد إلى مسائل نظرية الحجاج). ولذلك فقد اعتاد الناس على اعتبار خصومة التأسيس خصومةً تواصلُ خصومةَ الوضعانية بوصفها الشوط الثاني من هذه الخصومة التي رد هانس ألبارت معظمها إلى إشكالية التأسيس.

1.3.3. خصومة التأسيس في الفلسفة الألمانية.

إن الأطروحة الرئيسية التي أريد الدفاع عنها هي الأطروحة القائلة إن خصومة التأسيس في الفلسفة الألمانية ليس ينبغي تصورها إشكالية خصومة حول إمكانية التأسيس وضرورته فحسب بل هي بالأحرى خصومة بين مصادرتين حول العقلانية:

(المصادرة القائلة إن) العقلانية هي النقد (أعني قابلية نقد).

(والمصادرة القائلة إن) العقلانية هي التأسيس أو قابلية التأسيس.

وذلك أساسا عند أخذهما من حيث عدم تناقضهما. ومن ثم فالخصومة خصومة بين تصورين مختلفين للفلسفة. والمقصود الأوسع

هو أن مشكل التأسيس لن يكون عديم المعنى إذا فُهم بمعنى كونه مشكلا في ذاته لا غير. فكل مشكل فلسفي يقوم في سياق مقامي معين ويُفهم من منطلق هذا السياق ولا يقبل الحل إلا في إطاره. وخلف مسألة التأسيس تختفي مجموعة واسعة من الأسئلة الممكنة ذات الوجاهة والتي تثار حول مفهوم الفلسفة. وأهم هذه المسائل مسألة معقولية الفلسفة.

ويمكن أن نؤرخ لبداية هذه الخصومة بصدور عمل هانس ألبارت (بعنوان) «**مصنف في العقل النقدي**» (1968) المصنف الذي حاول فيه إستبعاد ضروب سوء الفهم المتعلقة بعقلانية بوبر النقدية. والمواقف المضادة التي أسهمت في هذه الخصومة سبق أن صيغت في خصومة الوضعانية (**مدرسة فرنكفورت مقابل العقلانية النقدية**). لكن الخصمين (ص.38) الأساسيين هما الآن هانس ألبارت (**ممثلا لصف العقلانية النقدية**) وكارل أوتو أبل (**ممثلا لصف مدرسة فرنكفورت**). وأحد الصفين المتخاصمين يمثل بصورة مناسبة تصور منهجية الفلسفة التقليدية تصورها الذي بمقتضاه تكون العقلانية أي علمية المعرفة تابعةً لقابليتها للتأسيس وتكون فيها قضايا العلوم العقلية بحاجة إلى التأسيس. وفي هذه الحالة تكون الصفات «**مؤسَّس**» و «**معقول**» أي «**عقلي**» بمعنى ما صفات متعاوضة.

أما برنامج العقلانية النقدية فإنه ينفي أن يكون تأسيس القضايا العقلية ضروريا ويرفع مبدأ الامتحان النقدي إلى منزلة المصادرة العقلانية للمعرفة العلمية. وهنا تتطابق صفة «**العقلي**» مع صفة «**النقدي**». وهذا الوصف التمهيدي لما يكمن وراء صفي الخصومة يبين لنا بعدُ أن خصومة التأسيس من حيث هي خصومة حول مسألتي إمكانية التأسيس وضرورته هي في نفس الوقت خصومة حول المصادرة الرئيسية للمعقولية العلمية والفلسفية وحول تصوراتهما الأساسية. لكن ذلك لا يسمح لنا بعد

بتبسيط الوضعية بكاملها لنقول إن هذه الخصومة تبين لنا السجال بين أصولية فلسفية (وهي بالتالي وثوقية) ونزعة مضادة للأصولية وللوثوقية في الفلسفة. ذلك أنه ليس صحيحا أن كل طلب للتأسيس هو بصورة قبلية علامة على الأصولية والوثوقية تماما كما أنه ليس كل تخل عن الحاجة إلى تأسيس المعرفة الفلسفية يعني في نفس الوقت النزعة التوقيفية[19].

في البداية كان نقد ألبارت لأبل موجها ضد شكل من الأصولية الفلسفية. وعند النظر إلى الأمر بدقة فإن اعتراضات العقلانية النقدية ضد منظورة التأسيس المنهجية der Begruendung methodologische Theorem لم تؤثر إلا في تصور التأسيس المنطقي التبديهي أعني أشكال الأصولية الفلسفية التي تعمل بأي مبدأ من المبادئ العليا أو التأملات الأولية. ولا يعني ذلك أن هذه الاعتراضات يمكن أن تؤثر حتما في كل التصورات الأخرى للتاسيس. وليس ذلك لأن أصحاب العقلانية النقدية لا يفهمون بالتأسيس إلا شكلا خاصا من التأسيس (**التأسيس الاستنتاجي**) فحسب بل وكذلك لأنهم يريدون لنقدهم الفكر التأسيسي أن يكون مقياسه التسليم بمعايير عقلانيتهم الذاتية (**العقلانية النقدية**). وبمعنى ما فإن الأمر يتعلق بنقد خارجي من منطلق تصور مغاير للمعقولية.

وطبعا فهنا يبرز السؤال التالي: **هل يمكن أن نقدم أي مقاييس موضوعية لهذا النقد لأن مثل هذه المقاييس تعني دائما كذلك فهما أوليا للعقلانية؟** فأبل أراد أن يشير بموقفه إلى مفهوم آخر للتأسيس إلى عقلانية يكون سندَها تصورٌ غير استنتاجي. لكن موقفه يمثل في نفس الوقت نظرة

[19] **تعليق المترجم: لم أجد مصطلحا أكثر مناسبة للجمع بين الوضع الناتج عن الخيار غير المعلل من كلمة التوقيف لأن المصطلح الفلسفي « Dezisionismus » يجمع بين هذين المعنيين. ففيه الحسم التحكمي بمعنى الخيار غير المعلل. ولعل تحرير كلمة التوقيف من دلالتها الدينية يجعلها تعني الجمع بين هذين المعنيين لأنها تفيد الخيار الذي لا علة له غير الإرادة التي اختارت.**

أخرى للمعقولية أعني عقلانية محولة من العقلانية التأسيسية التقليدية للعلوم والفلسفة. و عند تأمل الموقفين يبقى خطر ما قائما دائما خطر قبول كلا التصورين للعقلانية قبولا أوليا حتى يمكن لكل واحدة منهما انطلاقا من هذا الموقع أن تبين نقاط ضعف الأخرى.

(ص.39) وعلينا عندئذ أن نحسم في مسألة أي معقولية نلتزم بها. وهذا الخيار ينبغي أن يكون بوجه من الوجوه خيارا مؤسَّسا. ولا يمكن لملاحظ هذه الخصومة أن يبقى موضوعيا في آن فينظر في وضعية المشكل كلها وكأنه مشرف عليها من زاوية نظر إلهية (محايدة ومطلقة). ويصح الأمر نفسه بالنسبة إلى الوضعية التي نختار فيها طريقا ثالثة أعني موضعا آخر لإثارة المشكل مختلفا تمام الاختلاف (عن الطريقين السابقتين) نحاول منه الحكم في المسألة. ففي خصومة التأسيس لم يكن المتدخلون مقصورين على ممثلي الموقفين المشار إليهما بل يمكن هنا أن نميز على الأقل ثلاثة تصورات للتأسيس:

1 ـ التصور القائل بنظرة التواصل التداولي المتعالي (كارل أتو ابل).

2 ـفكرة التداول الكوني (يرجن هابرماس)

3 ـ والبنائية التي تعتمد على تصور للتأسيس بنائي (ب. لورنتسن وغيره راجع جتمن هجسلمن 1977 ص. 342-343).

إن القبول بأي واحد من هذه التصورات يعني في آن القبول بالسياق الفلسفي الذي يَظْرُفُهَا والقبول كذلك بتصورات معينة حول الفلسفة. انطلاقا من هذه المصاعب (لأن كل قبول لا بد له بنحو ما أن يكون مؤسَّسا) أعتبر من الوجاهة التامة أن أحاول خلال تأمل خصومة التأسيس تحليل الموقفين المشار إليهما بتأمل فلسفي ذاتي (لكل موقف) أعني بالتأمل الذي يدرك به صاحب كل موقف موقفَه من المسألة المطروحة وخلفيتَه الفلسفية

آخذا بعين الاعتبار نقد الطرف الثاني حتى أقوِّم تأثير الحجج النقدية للموقف المضاد في هذا التصور. وعندي أنه لا يمكن إلا بهذه الصورة أن نبين أن خصومة التأسيس ليست خصومة صادرة عن سوء فهم نسقي كما في حالة الخصومة الوضعانية.

2.3.3 - مسألة تأسيس المعايير

وتبلغ مسألة التأسيس ذروتها في مشكل تأسيس المعايير. (وطبعا) فهذا أيضا أمر مفهوم لأن الموقفين المتساجلين يمثلان موضع الطابع المعياري للفلسفة أي لنظرية العلم. إن مسألة الحاجة إلى التأسيس بالنسبة إلى المعايير مسألة مركزية هنا (سواء كانت هذه المعايير خلقية أو مبادئ المنطق الأساسية). وهو ما يمكن أن يجعلنا نسلم بأن موضع خصومة التأسيس هو في نظرية معيارية للعلم (راجع جتمن وهجسلمن 1977 ص. 344). ففي الرسالة التي ألفها س. ف. جتمن ور. هجسلمن (راجع جتمن وهجسلمن 1977) بعنوان «مشكل التأسيس بين التوقيفية والأصولية» يستنتج المؤلفان أن الأمر في خصومة التأسيس يتعلق أساسا بخصومة بين تصور استنتاجي (ألبارت) وتصور غير استنتاجي (أبل) لمنهجية العلم في إطار نظرية علم معيارية (نفسه).

وإذا كان ذلك كذلك فإن خصومة التأسيس تكون إذن مستندة إلى سوء فهم (فلا تكون مبررة حقا) ذلك أنه «إذا كنا نرى أن المعايير محتاجة إلى التأسيس فسنكون من منطلق خيار منشهاوزن الثلاثي تابعين للقول بوجوب أن يوجد شكل غير استنتاجي من تأسيس المعايير. وإذا كنا بالمقابل مع ذلك نرى أن المعايير تحتاج إلى التأسيس فلا وجود لمبرر يحول دون البحث عن تصور للتأسيس قابل لأداء هذه الوظيفة» (نفسه). ثم إن أصحاب العقلانية النقدية يلومون أصحاب المعيارية الذين يطلبون تأسيسا بأنهم لا يحترمون (ص. 40)

خيار منشهاوزن الثلاثي. لكن هذا الخيار هو ذاته يقتضي بدوره تأسيسا غير استنتاجي في إطار النزعة المعيارية. ويُعاب على أصحاب العقلانية النقدية أنهم برفض التأسيس الاستنتاجي يرفضون معه كل تأسيس عامة في حين أن فشل التأسيس الاستنتاجي لا يعني فشل كل تأسيس (راجع نفس المرجع ص. 345).

وبيت القصيد في هذه الخصومة هو أن أصحاب العقلانية النقدية لا يتكلمون على عدم إمكانية تأسيس المعايير بل على عدم الحاجة إلى تأسيسها (وبعبارة أفضل كان عليهم ألا يتكلموا على الأولى بل أن يتكلموا على الثانية). فالمعايير في غنى عن التأسيس. (أما معارضو العقلانية النقدية فإنهم يدافعون عن إمكانية تأسيس المعايير. والمعايير عندهم ليست محتاجة إلى التأسيس فحسب بل هي قابلة للتأسيس). وبدلا من ذلك يحاول أصحاب العقلانية النقدية أن يبرهنوا على امتناع تأسيس المعايير (بخيار منشهاوزن الثلاثي الخيار الذي هو ليس مناسبا إلا لبيان أن كل محاولة للتأسيس الاستنتاجي ينبغي حتما أن تفشل).

وفي المقابل كان من المفروض أن يحاول معارضو العقلانية النقدية فيثبتوا أن تأسيس المعايير ضروري. لكنهم بدلا من ذلك يحاولون من جديد أن يطوروا تصورات للتأسيس غير استنتاجية حتى يثبتوا أن تأسيس المعايير ممكن. والمسألة هي طردا: علينا أن نستنتج من ثم أن تأسيس المعايير ممتنع وأنه لا حاجة إليه (وأصحاب هذه الوسائل يعترفون بأن فشل تصورات التأسيس (الاستنتاجية) التقليدية هو المبرر الحاسم في نفي الحاجة إلى التأسيس (راجع نفسه ص.346). والمسألة هي عكسا: هل يمكن بالانطلاق من كون تأسيس المعايير ممكنا أن نستنتج أن المعايير محتاجة إلى التأسيس؟

وكحصيلة وسط بين الحلين أريد أن أوكد الأمر التالي: من المفروض أن تحاول العقلانية النقدية فتثبت أن تأسيس المعايير ليس ضروريا أعني أن المعايير في غنى عن

التأسيس. لكن ممثلي هذه الفلسفة يحاولون لهذا الغرض أن يثبتوا امتناع التأسيس. وحسب ما يبدو فإنه علينا هنا أن نتشبث بالموقف القائل بعدم ضرورة تأسيس المعايير عندما يتبين أنه على الأقل يمكن لأحد أنواع التأسيس أن يعمل وذلك بالذات من منطلق علتين مترابطتين:

1 ـ فكل تصور لتأسيس غير استنتاجي يناقض تأسيس منهجية العلم ذي التوجه إلى المنطق الاستنتاجي (التأسيس الذي يكون فيه المنطق الاستنتاجي (مضمرا) غير محسوس). (ص. 41)

2 ـ ويختفي وراء الموقف الفلسفي القائل إن تأسيس المعايير ليس ضروريا فهمٌ أولي للمعقولية يقابل معقولية التأسيس بمعقولية النقد.

ويصح الأمر ذاته بالنسبة إلى معارضي العقلانية النقدية. فبين أنه كان عليهم أن يحاولوا البرهان على أن تأسيس المعايير ضروري أي على أن المعايير بحاجة إلى التأسيس. لكنهم لهذا الغرض يحاولون البرهان على أن مثل هذا التأسيس ممكن فيطورون تصورات للتأسيس غير استنتاجية. وعلى ما يبدو فإنهم يتشبثون بضرورة التأسيس كذلك عندما تفشل تصوراتهم للتأسيس وذلك بالذات لأنه يختفي وراء موقف الحاجة إلى التأسيس الفلسفي كذلك فهم معين للمعقولية وبالتالي للفلسفة.

والأمر الحاسم هنا هو دائما الخلفية الفلسفية أعني السياق النظري للموقفين الفلسفيين بخصوص مشكل التأسيس. فلتحصيل الخيار الحاسم لصالح الفكر التأسيسي أو عليه كان ينبغي أن يتقدم خيار أولي حاسم لصالح نظرة معينة للمعقولية وبالتالي حسم لصالح تصور معين للفلسفة. ولمثل هذا الحسم كذلك مستتبعات عملية وخلقية وجيهة في المجال (وحتى سياسية في رأي ألبارت). وقد يكون علينا أن نعي بأنه يمكن لنا أن نواصل دائما إثارة المسألة المتعلقة بتأسيس هذا الخيار ذاته.

3.3.3 ـ بنية الخصومة (التي مدارها) التأسيس

يتمثل القصد الأساسي في تعيين الحد الفاصل بين العقلانية النقدية والعقلانية التقليدية (الكلاسيكية). فالعقلانية التقليدية قابلة للتخصيص باعتقادها أن الفلسفة والعلم يسعيان إلى تحقيق تأسيس كاف (في نظر العقل). والعقلانية النقدية تعبر بالعكس من ذلك عن مبدأ النقد بوصفه مسلمة العقلانية لأن غاية التأسيس يصحبها دائما الدعوى المشكوك فيها والقائلة إن هذا التأسيس يمكن أن يصمد أمام كل نقد. وهكذا فألبارت يدافع عن مبدأ الداحضية وصلوحيته التي ينبغي أن يخضع لها كل مجالات العلم والفلسفة. والحجة الأساسية في محاجته تستند إلى خيار منشهاوزن الثلاثي المشهور الخيار المتعلق بالمصاعب التي تبديها كل الجهود الساعية إلى إيجاد تأسيس لأي قناعات.

أما أبل فهو على العكس من ذلك يحصر صلوحية مبدأ الداحضية في المعرفة التجريبية. لذلك فهو يصادر على فرق متعال بين موضوعات النقد وشروط إمكانه التي تعمل بصفتها مفروضات متقدمة على كل نقد وعلى كل حجاج ومن ثم فهي لا تخضع للداحضية اللامحدودة. ويحدد أبل غاية التأسيس فيعتبرها الإدبار إلى يقين (بداهة) لا يمكن لنا الجدال فيها بداهة ينبغي أن يعترف بها حتى الذي يريد أن يجادل فيها. ويصلح للتمثيل لهذه الحالة مبدأ تجنب التناقض الذي لا يمكن لأحد أن يجادل فيه من دون أن يفترض صحته فعلا. وبصورة أوسع يعرف أبل عدم إمكانية ما وراء وضعية الحجاج كنقطة مركزية في مسألة غاية التأسيس. (ص. 42)

إلا أن إستراتيجية الدفاع عن فكرة التأسيس الأخير التأسيس التفكُّري كان ينبغي أن تأخذ حجة ألبارت المضادة مأخذ الجد أعني أن أبل كان عليه أن يأخذ في اعتباره الوضعية التي يصفها خيار منشهاوزن الثلاثي. وهذا الأمر يمكننا من استنتاج أن هذا الخيار بالذات يمثل لب هذه الخصومة النسقي.

II. العقلانية النقدية

(ص. 43)

لعله من واجب من يريد أن يعيد صياغة فلسفة العقلانية النقدية أن يبين في المقام الأول أنه لا يوجد موقف فلسفي موحدٌ بإطلاق مرتبطا بهذا الاسم. فتصورات مؤسس هذه المذهب في الفلسفة الراهنة ك.ر. بوبر تختلف عن تصورات خالفيه من التابعين (ألبارت وبارتلي وغيرهم...). وحتى عند بوبر نفسه فإنه يمكن التمييز بين فترات مختلفة من تطوره الفلسفي (بوبر 1 وبوبر 2 إلخ...). لذلك فإني أريد لأجل الأهداف التي نسعى إليها في هذا العمل أن أعرض صورة من العقلانية النقدية مركزا اهتمامي على صلة أجزائها المقوِّمة دون سواها بمسألة التأسيس صلتها ذات الدلالة. إن الأمر يتعلق بوجه ما بتحرير صورة تعكس التصورات التي اعتادت أطراف الخصومة حول العقلانية النقدية اعتبارها مرتبطةً بفلسفتها. ومن ثم فقد تعتبر الصورة التي سأقدمها من العقلانية النقدية ذات طابع ينسب إلى ألبارت (أكثر مما ينسب إلى بوبر). أما بخصوص بوبر فسأكتفي بالإشارة إليه عندما يتعلق الأمر بمبادئ هذه الفلسفة في جملتها مبادئها الجوهرية (مقدماتها الأساسية). فالعقلانية النقدية تتألف في منظور ألبارت من ثلاثة مقومات رئيسية مترابطة:

المقوم الأول يتضمن عقلانية منهجية تختلف عن العقلانية التقليدية بالمهمة التي يؤديها المبدأ العام للتأسيس أي بمسلمة مبدأ الامتحان النقدي.

فهذه العقلانية لا ينبغي أن تعرف بمنطق جديد أعني بمنهجية العلوم فحسب بل هي تعرف كذلك وبمقتضاه بتحديد خصائص الموقف الفلسفي بكامله وأيضا برؤية هذه الفلسفة للعالم.

والمقوم الثاني هو واقعية نقدية وثيقة الترابط مع العقلانية المنهجية واقعية نقدية ينبغي أن تبين الخصائص الأساسية لنظرية في المعرفة نقدية. وهذه الواقعية تعتبر حصائل العلوم نتائج لمحاولات في معرفة حقيقية للواقع ومن ثم فهي لبنات من صورتنا عن العالم. وتعد نظرية المعرفة هذه النظرية التي تمثل العقلانية النقدية مفهوم الحقيقة (من حيث اعتبار الحقيقة نظرة النسخة المطابقة للواقع) أمرا شديد الأهمية.

والمقوم الثالث هو أن الأصل النسقي لمنهجية العقلانية النقدية ولنظريتها في المعرفة ينتج عن الداحضية أو الاعتقاد بأنّه ينبغي أن نعتبر كل معارفنا محاولات لحل مشاكل الإنسان كلها قابلة للخطأ في نهاية المطاف (راجع ألبارت 1991 ص. 219-220).

أ- العقلانية المنهجية.

تمثل العقلانية النقدية موقف العقلانية الفلسفية التي تقبل بالإضافة إلى ما سبق الوصف المخصّص لها بصفة النقد. فهي تميز ذاتها من ناحية أولى عن اللاعقلانية الفلسفية وتميزها كذلك من ناحية ثانية عن سنة العقلانية التقليدية أعني العقلانية اللانقدية. وبمقاربة أولى يمكننا أن نخصص العقلانية الفلسفية بوجه ما على النحو التالي: فالعقلانية الفلسفية تمثل النظرة القائلة إن الإنسان في وضعية تؤهله لأن يعلم الواقع بعقله. لكن هذه الصيغة لا تكفي بعد لتمييز العقلانية الفلسفية عن مذهب الحدس العقلي[20] الفلسفي (المنتسب إلى نظرية المعرفة) Intellectualismus (ص. 44)

[20] تعليق المترجم: من شبه المستحيل أن نجد مقابلا عربيا (كالعقل الفعال مثلا) لمصطلح

عقلانية العقل الحدسي التي لها نظرة تؤكد على تقدم هذا العقل بالشرف وجوديا ومعرفيا.

وبين أن مفهوم العقلانية هو بوجه ما مفهوم أوسع من مفهوم العقلانية التي يقول بها مذهب العقل الحدسي لأن العقلانية الفلسفية ليست صيغها مقصورة على نوع الصيغ التي للعقل الحدسي فحسب بل يمكن أن يكون لها صيغ تجربية[21] كذلك ومن ثم فالمفهوم المضاد لها هو بالأولى مفهوم اللامعقولية وليس مفهوم التجربية كما هي الحال بالنسبة إلى مذهب العقل الحدسي[22].

Intellectualismus لأنها تعني مذهب العقل الذي يحدس الحقائق مباشرة فينفذ إلى الغاية وهي مشتقة هنا من أصل لاتيني Intellectus الذي يقابل ما كان يفاد عند فلاسفة العرب الكلاسيكيين بالعقل دون تعيين ترجمة للكلمة اليونانية Nous .والقصد هو العقل من حيث له القدرة على إدراك الحقيقة في ذاتها في مقابل ما تدركه الحواس قبل انتقال الفلسفة إلى تصور للعقل أكثر تواضعا من خلال التمييز بين إدراك الظاهرات الممكن للعقل وإدراك الباطنات الممتنع بالمعنى الكنطي للكلمتين. لكن ما ولي كلمة عقلانية من الإشارة إلى التوكيد على تقدم العقل بالشرف وجوديا ومعرفيا يؤدي المعنى وزيادة للتمييز بين النظرتين القديمة والوسيطة من جهة والحديثة والمعاصرة من جهة ثانية. ولعل أفضل كلمة عربية تؤدي هذا المعنى هي كلمة النهى التي تعني الإدراك الذي ينفذ إلى الغاية بمعنييها المعرفي والخلقي وهو ما يطابق المقصود بهذه المنزلة التي تنسب إلى العقل: لأن فيها دلالة النهاية والنهي أي دلالة الحد المعرفي والفعل الخلقي.

[21] تعليق المترجم: استعمل تجربي أو عيني بمعنى Empirik, empirisch ومعناها الإدراك الذي لا يمكن أن ينفصل عن المتعين الفعلي بخلاف الإدراك العقلي وهي تختلف عن كلمتي erfahrungsgemaess Erfahrung اللتين نستعمل مقابلا لها كلمة تجريبي بمعنى ما تدركه الحواس وبمعنى ما هو بمقتضى التجربة الحاصلة عن طريق الإدراك الحسي لموضوعات الحواس من حيث لها قوانين يحصلها العقل. وطبعا فيمكن استعمال هذه الكلمات بالتعاوض والسياق هو الذي يحدد المعنى المقصود كالحال في كل اللغات الفلسفية عملا بمبدأ لا مشاحة في الاصطلاح إذا اتضحت المعاني المقصودة بالسياق والحد.

[22] راجع تأمل الانتلاكتواليسموس والتجربية في «فصل نظرية المعرفة التقليدية: الانتلاكتواليمسوس والتجربية، في ه. ألبارت « مصنف حول العقل النقدي، فرنكفورت (التي على نهر الماين 1991 ص. 24-34 (راجع ألبارت 1991).

فهذه العقلانية الحدسية تؤكد على سلطان العقل سلطانه الوجودي والمعرفي (العقل الحادس) في حين تؤكد التجريبية الفلسفية على سلطان التجربة (ونسختها الإحساسية تؤكد على سلطان إدراك الحواس). لكن كلا الموقفين يقاسم الثاني النظرة القائلة إنه لا بد من وجود سلطان ما لكي نحصِّل معرفة عقلانية وصورة عقلانية عن العالم معا لأن المعرفة العقلانية معرفة يؤصلها الاستناد إلى سلطات مطلقة اليقين وغير قابلة للشك أعني أسس المعرفة. وتعرف صورة العالم العقلانية نفسها بأنها مستندة إلى أسس يقينية تعتمد على قاعدة الوجود.

وليس الموقفان الفلسفيان وبالذات موقفا نظرية المعرفة إلا نسختين من نظرة مشتركة للعقلانية المسماة عقلانية التأسيس. وضد مثل هذه النظر للعقلانية أعني ضد العقلانية التقليدية من حيث هي عقلانية التأسيس وضعت العقلانية النقدية نسخة جديدة من العقلانية هي العقلانية النقدية.

1.1ـ العقلانية النقدية والعقلانية التقليدية

عالج بوبر في عمله «المجتمع المفتوح وأعداؤه» (بوبر 1980) الفرق بين العقلانية التقليدية والعقلانية النقدية عالجه بإمعان فأشار إلى نموذجين من نماذج الفكر الفلسفي العلمي.

1.1.1 ـ العقلانية التقليدية

1.1.1.1ـ عقلي ومؤسَّس.

تنطلق العقلانية النقدية من القول إن العقلانية التقليدية التي سيطرت على العلم والفلسفة منذ العصر القديم (عصر الفكر اليوناني) تعتمد على الاعتقاد الأساسي بإمكانية البلوغ إلى معرفة مطلقة اليقين

وأن واجب العلم أن يصل بالمعرفة إلى مثل هذه الحالة. وبذلك فالعقلانية الكلاسيكية تمثل ما كان أرسطو قد صاغه من معرفة مثالية للعلم المبين (البرهاني) العلم الذي يستند إلى طلب قاعدة للمعرفة مطلقة اليقين: (ص 45). «إن العقلانية الكلاسيكية التي كان بوسع الكثير من الرؤى الفلسفية الأولى الاعتماد عليها تنطلق في عمومها من هنا لتأسيس كل المواقف في نظرية المعرفة والأخلاق وفلسفة القانون إلخ ...بحيث يكون حل المشاكل المعنية ذات تأسيس يقيني أعني أنها تحاول أن تجعل الحقيقة واليقين مترابطين لتكون حلول المشاكل الحاصلة حلولا لا تقبل المراجعة» (ألبارت أبل 1984ص.85).

فيكون مفهوم العقلاني هنا معادلا لمفهوم مؤسَّس. والمعرفة العقلانية هي المعرفة المؤسسة وإذن فالعلم يختلف عن المجالات الأخرى بكون كل معرفة فيه من المفروض أن تكون يقينية التأسيس. والعقلانية العلمية من حيث هي عقلانية تأسيس تحدد مقياس (العلمية) بالنسبة إلى كل أشكال المعرفة الإنسانية. وذلك من ناحية أولى لأن الحجاج العلمي بشكل أدلته شكلها المنطقي الرياضي أكثر دقة من كل أشكال الحجاج الأخرى أي إن للحجاج العلمي صورة البرهان التي تبين لنا الخصائص اليقينية للتمشي التأسيسي ومن ثم فله الخصائص اليقينية لمعرفة العالم ومن ناحية ثانية لأن حصيلة المعرفة العلمية ينبغي أن تكون صورة عقلانية عن العالم.

ويمكن لنا هنا أن ندرك بعدُ أن صوغ العلامة المميزة للعقلانية التقليدية بصيغة التأسيس لا يقصد إلا شكلا معينا من التأسيس أعني التأسيس بوصفه برهانا منطقيا رياضيا أي من حيث هو استنتاج قضايا من قضايا بمقتضى مبادئ المنطق الصوري. ويصلح نموذجا لمثل هذا العلم البرهاني مثال الرياضيات أعني النسق التبديهي الاستنتاجي

لهندسة أقليدس التي تقبل فيها كل المبرهنات (أو المنظورات[23]) البرهان عليها بالانطلاق من مصادرات (معينة). ولكن إذا كنا لا نقصد بالتأسيس إلا مثل هذا التمشي المنهجي (استنتاج قضايا من قضايا) فإن ذلك يثير السؤال التالي: كيف يكون تأسيس القضايا الأولى نفسها (أوليات كل علم)؟ إن الصعوبات الرئيسية في نماذج العقلانية التقليدية تتمثل:

1 - في اعتبار هذه المعطيات الأولية أوليات نسق تبديهي استنتاجي (فهل هي إدراكات حسية أم بصائر عقلية أم حدس أم إدراك للماهيات أم إدراك لما عليه الأمر أم مجرد مواضعات إلخ...)

2 - وفي اعتبارها أوليات التأسيس.

ثم إنه من المعلوم أننا إذا كنا نستطيع فعلا أن نتكلم في علوم الطبيعة على حقيقة أولية تتأسس بها المعرفة (قضايا حول الوقائع أي فرضيات نظرية تحدد المعيار لنموذج علمي معين) حقيقة بديهية تمثل القاعدة الموثوق بها لهذه العلوم فإن مثل تلك البديهيات تبقى في الفلسفة محل نظر كبير. وذلك لأن الفلسفة ليست علما تجريبيا (إذ إن ما تقبل به الفلسفة هو تقديم الفكر النظري) والمسلمات الأساسية في نظرية فلسفية معينة ليست دائما أمرا تسلمه نظرية فلسفية أخرى (ولذلك فإنه من الصعب جدا أن نتكلم على أي نوع من النماذج في الفلسفة).

---

[23] تعليق المترجم: المبرهنات أو المنظورات اضطررت إلى هذا المصطلح (جمع منظورة) ترجمة لكلمة Theorem التي ليس لها مقابل في المصطلح العربي لأن كلمة «شكل» التي كان العرب يستعملونها في ترجمات أقليدس لم تعد صالحة لعلتين سلبية وإيجابية. ففي حالة إقليدس كانت «شكل» صالحة لأن كل منظورة كانت مصحوبة بشكل هو أساس الحدس المساعد للاستدلال والبرهان الرياضين فسمى المعنى النظري بالشكل الذي يمثل له به. وهذا أمر لم يعد ضروريا في الهندسة فضلا عنه في العلوم الرياضية الأخرى. لكن الأهم من ذلك هو أن كلمة «منظورة» تؤدي المعنى بصورة أدق

إن العقلانية النقدية تصف خاصية العقلانية التقليدية أساسا بكونها أصولية تدافع عن أي قاعدة موثوقة للمعرفة العقلية. وبمقتضى هذه النظرة للعقلانية سيقع تطوير نظرية معرفة ملائمة لها تكون قضيتها المركزية ما كان يسمى بالمسألة الأساسية في المعرفة (بأي شيء تبدأ عملية المعرفة وما مصدر المعرفة الموثوق؟). (ص. 46)

2.1.1.1 ـ نظرية المعرفة التقليدية

تتضمن العقلانية التقليدية في رأي ممثلي العقلانية النقدية مثالا أعلى يحدد (طبيعة) المعرفة. ويبين مثال المعرفة الأعلى هذا في المقام الأول تعريف المعرفة التقليدي تعريفها الذي قدمه أرسطو في الفصل الثاني من المقالة الأولى من التحليلات الأواخر. وقد صاغ ألبارت طريق الفكر الأرسطي بالصورة التالية: **«ذلك أننا نقول إننا نعلم شيئا إذا كنا نعلم علة: (1) «لمَ هو على ما هو عليه؟» وإذا كان لنا اليقين» (2) أنه «لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه». ثم يضيف أنه بإمكاننا أن نعلم شيئا على ضربين: (1) أولهما العلم بالبرهان أعني بواسطة استنتاج منطقي من قضايا صادقة حيث تكون المقدمات الأولية مبادئ غير مبرهن عليها وغير قابلة للبرهان (2) والثاني العلم بالحدس المباشر. ذلك أنه بإمكاننا أن نحدس هذه المبادئ مباشرة وأن نعلمها بيقين غير مشروط»**(ألبارت 1982 ص.38).

ويقتضي هذا المثال المعرفي الأعلى وجود أسس للمعرفة موثوق بها. وذلك أمر لا يمكن أن نحصل عليه إلا بقياس منطقي نستنتجه من مقدمات صادقة أو نصل إليه بحدس مباشر. وليس طلب هذه الأسس شيئا آخر غير محاولة إيجاد التأسيس النهائي للمعرفة. ثم يضيف ألبارت أن هذا البحث عن القاعدة الوثيقة للمعرفة بالتأسيس النهائي هو أحد الأغراض الجوهرية التي ورثتها نظرية المعرفة الحديثة عن الفكر الفلسفي القديم. ويتلازم مع مفهوم غاية التأسيس الفصل بين المعرفة الحقيقية

ومجرد العقد أو الرأي ومن ثم الفصل بين العلم واللاعلم حيث يكون العلم المعرفة أو العلم المبرهن الذي يعد العلم الرياضي وخاصة شكله في الهندسة الإقليدية نموذجه الأصلي (راجع ألبارت 1982 ص.38-39).

وقد تم إحياء هذا المثال الأعلى للمعرفة في العقلانية الحديثة وذلك لعلتين إثنتين. فأما العلة الأولى فلأن الرياضيات أعني الهندسة خاصة عادت من جديد لتمثل المثال الأعلى لكل العلوم في العصر الحديث (وهو ما تبينه لنا بوضوح فلسفة ديكارت وسبينوزا خاصة). وأما العلة الثانية فلأن المنهجية الحديثة ربطت ربطا وثيقا بين مثال العلم ذي التأسيس المتين والبحث عن منهج اكتشاف عقلاني عن «فن اكتشاف»ars inveniendi يستكمل «فن الحكم (العلمي) ars judicandi » لتكون المنهجية هي نظرية البرهان العقلي (نفسه ص. 40).

وإذن فنظرية المعرفة ينبغي اعتبارها نظرية صناعية في الكيفية التي يمكن لنا أن نثبت بها قضايا معطاة بواسطة الاستنتاج من قضايا سبق التأكد من صحتها. ونظرية المعرفة التقليدية هذه يصف ألبارت خصائصها أساسا بواسطة «نموذج كشفي للمعرفة» يمدها بمعيارها (راجع ألبارت 1991 ص. 18) والأمر يتعلق هنا بنظرة تعتبر» الحقيقة عندها بينة وهي مكشوفة للعيان ويكفي أن نفتح أعيننا حتى نراها» (نفسه) (ص. 47). إن الصيغ المختلفة لنموذج الكشف لا تختلف بعضها عن البعض إلا بمصادر المعرفة وبأصناف الطرق الموصلة إلى هذه المصادر.

وتبعا لذلك فإنه يوجد في الفلسفة التقليدية اتجاهان في نظرية المعرفة اعتدنا التمييز بينهما لكنهما مترابطان حميم الترابط من حيث المضمون أعني «أنهما يشتركان أساسا في أخطاء معينة» (ألبارت 1960 ص. 394). فكلا الاتجاهين اتجاه التجريبية التقليدية واتجاه العقلانية التقليدية

أو «حدسانية العقل» يشترك في ذلك التصور الذي وصفه ألبارت ب«نظرية الظهور» والذي بمقتضاه تتكشف الحقائق الأساسية بذاتها أي إنها تظهر بذاتها. ونموذج هذا النوع من التأسيس بكشف الحقائق الأصلية وظهورها هو الفكر اللاهوتي أعني نسقا من المعتقدات التي تستند إلى حقائق معينة لا ريب فيها (ويتبين أنها لا تقبل البرهان لكنها ينبغي أن يُعتقد فيها) وحيث يكون المقصود بالحجاج اللجوء إلى حقائق أصلية أو عقائد.

يسمح لنا ما تقدم من الشروح بأن نستنتج أن مصادرة العقلانية التقليدية لا تبين الخاصيات الأساسية للفكر الفلسفي العلمي فحسب بل هي مميزه لكل سنن الفكر الأوروبي أعني أننا اعتدنا في كل مجالات الثقافة الأوروبية البحث عن أي مبادئ أصلية للاستناد إليها في كل حجاج بصفتها أسانيد مطلقة الوثوق بل إن مثل هذا السند يمكن أن نعتبره علامة العقلانية في الثقافة الأوروبية. والعقلانية النقدية تعتبر هذه الكيفية في التفكير وثوقية وتقابله بنوع جديد من الفكر هو الفكر النقدي.

وحتى بعد تطور العلوم الحديثة في العصور الحديثة فإن نظرية المعرفة التقليدية لم تتحرر من هذا النموذج. إنما هي أضفت الصبغة الطبعانية على الطابع شبه اللاهوتي لظهور الحقائق الأصلية (الأوليات) وأغرقتها في وحل الملاحظة الحسية الفردية أو في الحدس الفردي للعقل ثم انقسمت إلى صيغتين عقلانية (حدسانية العقل) وتجريبية (الاستقرائوية):«

تقبل خصائص العقلانية التقليدية أو حدسانية العقل الوصف على النحو التالي: لا شيء غير العقل يمكن أن ينفذ إلى الحقيقة المباشرة وهو المصدر الوحيد أو الأساسي للمعرفة. إنه يوصلنا إلى كلي الحقائق الكلية وأعلى المبادئ وإلى جوهر الأشياء(...) أما التجريبية التقليدية أو الاستقرائوية فإنها على العكس لا تعتبر مصدرا للمعرفة إلا الإدراك الحسي والملاحظة. فليس لنا منفذ مباشر للواقع ومن ثم للحقيقة بل لا بد من توسط الحواس»(ألبارت 1960 ص

394-395). والصيغة الأولى تبين لنا توليفة من الحدس والاستنتاج والثانية توليفة من الملاحظة والاستقراء. فيكون الإدراك الحسي وحدس العقل معتبرين المعطيات الأخيرة وإليهما ترد كل المعارف فتعلل مشروعيتها.

ويرى هانس ألبارت أن نظريتي المعرفة هاتين تتمايزان بالفعل إحداهما عن الأخرى بكونهما تنظمان النفاذ إلى مصادر المعرفة بكيفيات مختلفة لكنهما تتفقان على وجود حقائق أصلية للمعرفة وعلى وجود طريق مباشرة توصل إلى الحقيقة. ومثل هذه المصادر يصلح للمعرفة وفي نفس الوقت لمعايير الحقيقة ويفترض أن تقدم حلا لمشكل أصل الحقيقة الأول. (ص. 48) لكن المعرفة من حيث هي مسار معرفي عند كلا تياري هذه الإبستمولوجيا المتفائلة ليست إلا مجرد انفعال مجرد «ظهور» (كشف) للعقل أو للحس (نفسه ص. 395).

وفي رأي العقلانية النقدية فإن نفس هذا التصور الابستمولوجي يصح كذلك على فلسفة القرن العشرين. وبمقياس هذه السنة تعتبر الوضعانية الجديدة لمدرسة فيينا مثلا مطلق اليقين في موضوعات[24] «العيانيات أو القضايا التي تسجل المعطيات العينية». وكان بوبر قد سبق فبين أن قيمة قضايا المعاينة وصلوحيتها أو القضايا القاعدية تتأسس في النهاية على خيار يقوم به معاين معطيات التجربة. ومعنى ذلك أنه بوسعنا فعلا أن ننتج بذلك يقينا مطلقا تحكميا وأننا نعلن أن بعض القضايا بينة بنفسها ومن ثم فهي لم تعد بحاجة إلى مزيد تعليل. ولكن علينا أن نكون واعين بأن التمشي التأسيسي لا يمكن أن يُقطع عند حد معين من دون تحكم.

[24] تعليق المترجم: جمع موضوعة ونعني بها عنصر القضية المضموني Proposition الذي يتعلق به عنصرها الحكمي دون اعتبار للإثبات أو النفي الحكميين لأنهما يصفان الحكم ولا يصفان مضمون القضية

وبذلك نصل إلى النتيجة التي انتهى إليها ألبارت: «كل اليقينيات في المعرفة من صنع أصحابها وبالتالي فهي عديمة القيمة المعرفية بالنسبة إلى تصور الواقع» (ألبارت 1991 ص.36). لكن التقدم العلمي لا يتحقق إلا من منظور اعتبارنا أي قضية معرفية بما في ذلك القضايا التي تصوغ المعاينات من معطيات التجربة أوالقضايا القاعدية قضايا قابلة للمراجعة بمقدار تخلينا كذلك عن اليقين المطلق بخصوصها وكذلك عن القضايا (المزعومة) بينة بنفسها. وبخصوص حل المسائل الأصولية فإن بوبر قد عارض القائلين بقضايا المعاينة فأشار إلى أن القضايا القاعدية هي بالأساس قضايا قابلة للمراجعة وذلك لأنها تتضمن هي بدورها وجها نظريا معينا من التأويل (راجع ألبارت 1972 ص. 214-215).

ومن ثم فالتيار الوضعاني ينبغي وصفه بكونه تيارا مضادا للواقعية لأنه هنا وبالذات يعتبر الإدراك الحسي (في صيغ القضايا التي تعاين التجربة أو قضايا الإدراك الحسي أو قضايا الملاحظة التي تميل كلها إلى العبارة اللسانية) الأساس الحقيقي للمعرفة سواء من حيث هي بناء مستمد من المعطيات الحسية أو القضايا التي ترقّم[25] المعطيات. أما في نظرة بوبر فإن المعرفة ليست تأملا غير قابل للمراقبة ولا هي كذلك ملاحظة نظرية، فكلتا الصيغتين تغفل دور النقد في المعرفة. «لكن العلم بصفته واقعة هو حسب نظرة بوبر المجال الأمثل للمعرفة المجال الذي كبر بفضل النقد والمناقشة النقدية للنظريات التي أبدعت بفضل تأملات مقدامة كانت حصائلها في أغلب الأحيان المعارضة الأشد لما بدا بينا للحواس أو للعقل ثم تبينت صحتها بعد ذلك. ففي أصل تطور العلوم يوجد الاكتشاف الاجتماعي للنقاش النقدي بواسطة الحجج التي تستند إلى المنطق والتجربة (...) إن التقدم العلمي يعتمد

---

[25] السجل أعني تسجل المعاينات لتجعلها ذات عبارة علمية قابلة للعلاج العلمي بلغة العلم.

على التساند بين التأمل المقدام والنقاش النقدي لبناء الفرضيات وامتحانها المشترك بين الأفراد. والعلامات المميزة للعلم هي قابلية المراجعة المبدئية لكل تأويل نظري للأحداث» (ألبارت 1960 ص.396-397).

2.1.1 ـ العقلانية النقدية

وبالعكس من ذلك تجادل العقلانية النقدية في إمكانية البلوغ إلى معرفة نهائية ويقينية فتتصدى للأطروحة الأصولية القائلة إنه علينا أن نؤسس كل شيء وتضع بالمقابل مبدأ النقد العام. وقد جرت العادة أن (ص. 49) يكون الاعتراض هنا بأن رفض التأسيس يعني التنازل عن الحجاج ذلك أننا بالحجاج نحاول تأسيس قناعاتنا تأسيسها عقلانيا أعني البرهان على حقيقة هذه القناعات. لكن ألبارت يعتقد أن تخلي العقلانية النقدية عن فكر التأسيس لا يعني أنها رفضت الحجاج:» إنها تحاج للتدليل على مواقفها كذلك لكنها لا تعتقد أنه يوجد أبدا حلول للمشاكل تكون حلولا غير قابلة للمراجعة أو حتى يمكن أن توجد مثل هذه الحلول» (ألبارت ابل 1984 ص.85-86).

وباختصار يمكن لنا أن نعبر عن ذلك فنقول إن العقلانية النقدية تمثل نظرة:« تكون بمقتضاها حلول المشاكل ليست حلولا يقينية التأسيس فعلا بل هي تقبل العرض على امتحان نقدي يمكن من الجواب عن سؤال هل هي أفضل من غيرها من الحلول وإلى أي حد هي كذلك. وهذه الصيغة من العقلانية-مثلها مثل الداحضية الملازمة لها-ذات طبيعة عامة أعني أنها تعم حلول المشاكل بإطلاق وليست مقصورة على حلول المسائل المعرفية وحدها أو حصرا حتى في مشاكل العلم» (ألبارت 1982 ص.10).

وعندما يكون الواحد ممثلا للعقلانية النقدية فذلك لا يعني أنه يمثل «الحدسانية العقلية» من حيث هي مقابلة للتجريبية. فكثير من معارضي

نظرية المعرفة التي تقول بها العقلانية النقدية اعتادوا على وصف هذا الموقف العقلاني النقدي بكونه موقفا «نظرانيا» لأن بوبر أكد عديد المرات على تقدم النظرية في العلم (وأكد على أن حصائل التجربة العلمية هي **بالفعل مرتبطة ارتباطا مباشرا بالنظرية المعنية)**[26]. فمثل هذه النظرانية يمكن أن تعتبر وجها من وجوه الحدسانية العقلية.

وبالعكس من ذلك فإن ألبارت يعترض بأن العقل عند بوبر لا يمثل سلطة أخيرة غير قابلة للشك لأن العقل ليس معصوما بل هو خطّاء. فليست عقلانية بوبر حدسانية عقلية وإنما هي الموقف المضاد للعقلانية التقليدية التي تعني فيها صفة عقلي صفة مؤسَّس. وبوبر لا يستطيع أن يقبل مثل هذا النوع من تصور العقلانية لأنه يناقض الداحضية ومن ثم فهو يصف مثل هذا الموقف ب«**العقلانية اللانقدية**». والشروط الأساسية لهذا النموذج الجديد من العقلانية النقدية نستطيع وصف خصائصها بالصورة التالية:

1 . فعلى الباحث أن يصوغ نظرياته بأكثر ما هو ممكن من المخاطرة وقابلية النقد.

2 . وليس عليه أن يسعى إلى البحث عن اليقين بل الأولى أن يسعى إلى طلب التناقضات.

3 . وينبغي للبحث ألا يركز على نظرية واحدة في كل مرة بل عليه بالأولى أن يعتبر قيمة (البحث) متمثلة في كل مرة في الكثير من مقترحات التفسير المتنافسة في المجال (التعدد النظري) (راجع فنك 1981 ص.23.).

وعلينا تبعا لذلك أن نميز بين صنفين من العقلانية:

---

[26] على هذا النحو ينظر مثلا ب ك أ. أبل إلى ما ينسبه إلى بوبر من نظرانية (راجع ألبارت أبل 1982 ص. 97).

أ- عقلانية ذات توجه إلى التأسيس أو عقلانية التعليل اليقيني لشرعية النظريات (النزعة اليقينية من حيث هي نظرة يكون جوهر العلم بمقتضاها كامنا في الطابع اليقيني للمعرفة). (ص. 50)

2 - عقلانية نقدية داحضية ذات توجه إلى الدحض عقلانية تعوض مبدأ التأسيس من حيث هو مسلمة رئيسية للعقلانية (التقليدية) بمبدأ النقد.

وبمنظور هذا التمييز بين التوجهين العقلانيين يبدو أنه بالإمكان فعلا أن نفهم تاريخ الفلسفة كله بوصفه مساجلة تحسم الخلافات بين تصور العقلانية ذات النزعة اليقينية والعقلانية ذات النزعة النقدية من حيث إن هذه المساجلة تعالج خلافا رئيسيا حول نظرية المعرفة لم يكد ينقطع من بارمينيدس بداية إلى بوبر غاية (راجع سبنر 1977).

2.1 - النقدية بوصفها عقلانية

تعرف العقلانية النقدية موقفها الفلسفي الذاتي بكونه (موقف النزعة) الـ«نقدية». وبصرف النظر عن وجود عادة ذائعة تضفي على الفكر النقدي قيمة سلبية ظل موقف الفلسفة النقدي أعني سنة الفكر النقدي والنقاش النقدي منذ بداية الفكر الفلسفي العلمي موجودا في أوروبا. بل أكثر من ذلك فإن العلل الأصلية لبداية الفلسفة والعلوم لعلها فعلا تكمن في الموقف النقدي ضد سنة الأساطير. لذلك كان الفكر النقدي وثيق الارتباط مع التنوير دائما. لكن ذلك لا يعني أن سنة النقد لم تبدأ إلا مع (حركة) التنوير (راجع ألبارت 1970 ص. 13). وإنما كان ظهور هذه السنة ظهورها الأبرز في عصر التنوير. ولما كان التنوير ليس بالخاصية التي تتصف بها كل عصور الإنسانية فإن سنة الفكر النقدي بالتالي لم تتطور تطورا متصلا. ولذلك فإن العقلانية النقدية تتطلب تنمية التنوير لأن التنوير يضمن تقدم المعرفة وهو ما ينبغي أن يعتبر الهدف الرئيس

لكل العلوم.

ويبدو أن التنوير العقلي لا يكون ممكنا إلا بواسطة الفكر النقدي ونقده الذاتي الدائم. ومن بين معاني ذلك في المقام الأول أنه ينبغي التغلب على عناصر الضعف في التنوير التقليدي وينبغي بالفعل أن يبتعد التنوير بالنقد عن التفاؤل المعرفي الذي تتميز به العقلانية التقليدية أعني تفاؤلها بخصوص قدرات العقل الإنساني اللامحدودة وهو ما يقتضيه الاعتراف بقابلية العقل الإنساني للوقوع في الأخطاء (**الاعتراف بعدم العصمة بالنسبة إلى العقل الإنساني** أو بداحضيته). فالخصائص الأساسية للتنوير العقلي وإمكانيته يراها أصحاب العقلانية النقدية موجودة في العلم. (وهم يرون أن) العلم عليه أن يطور منهجية علمية أعني منهجية نقدية (**منهج الامتحان النقدي**) تكون قادرة على الانسحاب على كل الحياة الاجتماعية. وبذلك يكون نموذج النقدية العقلاني الذي يجد محله في المقام الأول في العلم قادرا على أن يكون ذا دلالة في الممارسة الاجتماعية فيصبح مشروعا لأسلوب من الحياة.

وأفضل تجل لسنة الفكر النقدي يوجد في الفكر العلمي. لكن ذلك (ص. 51) لا يسمح لنا بأن نستنتج أن الموقف النقدي كانت منزلته دائما المنزلة الأشرف في العلم. فالعلم نفسه نلحظ فيه حالات ليست بالقليلة ذات توجهات وثوقية. إن سنة النقد تقبل القسمة إلى كثير من الأصناف الفرعية بحسب نظرات مختلفة لتصور ال«النقد». ففي أوسع معانيها تعني هذه الكلمة أن كل نظرية فلسفية تعتبر نظرية نقدية إذا كانت تفضُّ خلافاتها مع نظريات أخرى أو مع الواقع فضا نقديا إذ إن كل نظرية علمية يدعي أصحابها على الأقل السعي إلى تحسين التصورات القائمة أو حتى الواقع. وهكذا فإذا كنا نعتبر النقد رفض القائم (**من النظريات ومن الواقع**) فقل

أن نجد نظرية (حتى وهي) غير نقدية تقبل أن توصف بكونها وثوقية. وإذن فالفرق الحقيقي بين النظريات لا يمكن أن يوجد إلا بقدر ما فيها من نقد وكذلك في السؤال حول مقدار ما تصل إليه في دعاواها النقدية.

ونجد صورة أخرى أعمق من تصور النقد الفلسفي نجدها في فلسفة كنط المتعالية حيث إن نقد شيء ما يعني الجواب عن مسألة شروط الإمكان بالنسبة إلى ذلك الشيء. وأصناف النقد الكنطية المشهورة هي محاولات العقل الفلسفي تبرير ذاته. إنها تعني نوعًا من المحكمة التي يحتكم إليها العقل لتقويم قدراته. وكنط يتصور النقد الفلسفي نقدا ذاتيا أو محاولة لتعليل الشرعية الذاتية (أو لتبرير الذات).

إن النقدية الجديدة التي يقول بها أصحاب العقلانية النقدية تريد أن تتجاوز النقد الكنطي بتجاوز الالتزام ببرنامج العلم الأرسطي الذي بقي صالحا عند كنط. فالنقدية الجديدة تعني التخلي عن مصادرة التأسيس التقليدية. وبذلك سينشأ نموذج جديد للعقلانية وتصور آخر للتمشي التي يتبعه العقل لحل المشاكل نموذج وتصور ممكنين ومتجهين إلى الامتحان النقدي (للنظريات). ويمكننا أن نصور هذه النقدية بالصورة التالية: **النقد الفلسفي هو نقد العقل لذاته ولكن دون أي تبرير ذاتي للعقل.** وأصل هذه النقدية يتمثل في واقعة الضعف الدائم الذي عليه حلول المشاكل التي يقدمها العقل. لذلك فلا معنى لمحاولة تبرير مثل هذه الحلول باللجوء إلى أصل وثيق أي لتبريرها. أما الأمر ذو المعنى حقا فيتمثل بالأحرى في طلب إمكان تحسين الحلول ومن ثم طلب البدائل وإخضاع الحلول العقلية للنقد **(والإقدام على محاولة دحض الحل المقترح للمشكل).**

وقد عمم بوبر ثم ألبارت خاصة من بعده هذه النقدية من حيث هي منهج نقدي للعلوم لتشمل كل مجالات العلم **(ليس العلم التجريبي والعلم**

النظري فحسب بل وكذلك ما يسمى بعلوم الروح(=العلوم الإنسانية). ومعنى ذلك أن هذا المنهج ينبغي أن يعرف بكونه موقفا عاما للعقلانية حيث ينبغي تأويل العقل أو العقلانية واعتبارهما انفتاحا على النقد. ويمكن للموقف «النقدوي» الموصوف هنا أن يكون مناسبة للافتراض القائل إن العقلانية النقدية تعتبر النقد والتأسيس فاعليتين قابلتين للتوحيد وأن فكرة التأسيس أي التبرير الإيجابي تعوضه فكرة النقد أي فكرة الامتحان النقدي تعويضا تاما.

(ص. 52) ويمكن في هذا المضمار أن يبرز سؤال مشروع جدا هو السؤال التالي: **هل التأسيس والنقد يتنافيان ؟** ولنا في ما تتصف به عقلانية هنس ألبارت النقدية بالذات تبسيط معين لهذه الوضعية حيث يُستعمل النقد ضد التأسيس وحيث تُعرض كذلك نظرتان للعقلانية متناقضتان. وواضح أن ألبارت لا يريد أن يدافع عن تعايش متسامح وسلمي بين النظرتين المختلفتين بل إن العقلانية النقدية عنده هي الوحيدة العقلانية الحقيقية الوحيدة. لذلك فحصيلة هذا التضاد هي ما يلي: **كل محاولة لحماية فكرة التأسيس يعتبرها ألبارت دغمائية.** ومن ثم فإن الفلسفة تجد نفسها في وضعية تفرض عليها أن تحسم أمرها بين خيارين: **فإما النقدية أو الوثوقية.** ويترتب على هذا الموقف اعتراضات ثلاثة:

1 ـ فمن البين أن إطار الفلسفة في الواقع أوسع بكثير (مما يحصره فيه ألبارت) ولعل القطبين المتقابلين هما الشكاكية والوثوقية. فيكون النقد في مكان ما متوسط بين هذين القطبين.

2 ـ لذلك فإنه ينبغي لنا أن نأخذ بعين الاعتبار بأن النقد الذي يكون وثوقيا أمر ممكن مثلما توجد فلسفة نقدية لا تكتفي بعدم التخلي عن التأسيس بل هي تذهب فعلا إلى القول بغاية التأسيس.

3 ـ ومن ثم فتعويض فكرة تعليل الشرعية بفكرة الامتحان النقدي

ليست مقنعة لأن الامتحان النقدي وتعليل الشرعية يمثلان تلازما خطابيا تداوليا أعني أنه لا يمكننا من جهة أولى أن ننقد نقدا ذا معنى إلا ما كان عامة ذا شرعية معللة (إذ إننا ننقد في العادة التأسيس غير الكافي للدعوى) ومن جهة ثانية فإن نقدنا يكون هو بدوره محتاجا بوجه ما إلى تعليل شرعيته (فالنقد الوحيد الذي يستحق وصف النقد ذي الدلالة هو النقد ذو الشرعية المعللة).

وقد أشار هـ. سثادلباخ إلى هذا الترابط بين التأسيس والنقد في عمله «التفكر والخطاب» (راجع سثادلباخ 1977 ص.255). وانطلاقا من هذا الإثبات رسم مؤلف هذا الكتاب صورة مبسطة بمعنى ما رغم كونها أوسع صورة من ممارسة العقلانية النقدية من حيث هي في جوهرها تفكيك للمعتقدات الأجنبية في حين أن العقلانية النقدية ذاتها ليس لها معتقدات وإنما هي لا تقدم إلا «ما بعد نظرية» لتفكيك القناعات (نفسه).

ومثل هذا التأويل للعقلانية النقدية مرتبط ارتباطا عضويا بالنظرة إلى مفهوم الـ«النقد». فإذا أردنا بالنقد رفض كل القناعات القائمة أو نفيها فمن الواضح أن تشخيص شنادلباخ يكون تشخيصا صحيحا. ولكن إذا قصدنا بالنقد الامتحان النقدي فإن هذا التشخيص يصبح بيِّن الخطأ لأن امتحان القناعات ليس هو دائما مقصورا على رفضها. فبعد الامتحان يمكن كذلك أن نلاحظ أن القناعة الممتحنة قد تبين صدقها فيكون علينا أن نحافظ عليها. إن فكرة النقد لا تقتضي إلا أن تكون كل قناعة خاضعة للنقد أي للامتحان النقدي وأن تختبر كل قناعة يعني أنه يصح على كل قناعة بالذات قابلية الداحضية.

(ص. 53) ونجد نظرة أخرى أبعد غورا في النقد العلمي الفلسفي يمدنا بها منهج «المحاولة والخطأ» الذي كان تقليديا (في سنة العلم التجريبي) يعتبر

المنهج المناسب للعلم. كما أن العقلانية النقدية اعتادت أن تعتبر تمشي المحاولة والخطأ تمشيا نقديا حقيقيا لكنها توسع مجال هذه المنهجية (أو هي على الأقل تصف هذه المنهجية) بفضل منهجية العلوم الجدلية التي لها عادة وثيق الصلة باسم هيجل[27].

ففي الصورة المثلثة للفكر الجدلي لا يمكن تصور النقيض أو التأليف أي منهما إلا نتيجة الموقف النقدي ضد الأطروحة لأنهما ليسا شيئا آخر إلا نفيين. وقد حاولت العقلانية النقدية ربط هذا النموذج من الفكر الجدلي بمنهج المحاولة والخطأ النقدي. ويعني ذلك بالنسبة إلى نظرية العلم أن منهج الامتحان النقدي لا يعتبر الدعاوى معتقدات بل ينبغي معاملتها بصفة الفرضيات ولا ينبغي أن يتم ذلك بواسطة أسس وثيقة بل بواسطة البحث عن التناقضات (الوقائع التي تناقض الأطروحة). وعندئذ فلن يبقى منطق العلوم أداة إيجابية لتأسيس أطروحات أيها كانت (أي فرضيات) بل هو يُتصور آلة للنقد (ألبارت 1991 ص. 51-52)؛ «وتبعا لذلك فإن المنهجية ليست أيضا مثل المنهجية التقليدية متجهة إلى طلب مبدأ العلة الكافية (المرجحة) بل هي بالأحرى متجهة نحو صيغة منهجية لمبدأ عدم التناقض» (نفسه ص. 52).

فيكون طلب التناقضات هنا أمرا مرغوبا فيه حتى تتم مراجعة القناعات. ومثل هذا المنهج يسميه ألبارت المنهج الجدلي ويصفه بكونه منهجية سلبية: «وبما هو منهجية فهو يتميز بكونه منهجية سلبية إذ إن الأمر فيه لا يتعلق بقابلية التأسيس الإيجابية وما يناسبها من جهود للتأسيس بل بقابلية الدحض وما يناسبها من محاولات الدحض» (نفسه ص.54). وإذن

---

[27] وذلك خاصة في فصل «الفكر الجدلي: البحث عن التناقضات» من كتابه «مصنف في العقل النقدي» بحث ألبارت في ارتباط العقلانية النقدية بالفكر النقدي (راجع ألبارت 1991 ص.50-56).

فجدل العقلانية النقدية يعدل من حيث هو منهج سلبي تصور الجدل عند أدورنو (ما يسمى بالجدل السلبي حيث تكون هيئة العملية الجدلية قابلة للرد إلى مجرد سلب وحيث لا كلام عن نفي النفي إذا كان القصد بنفي النفي دعوى وجود شيء إيجابي كما هي الحال بصورة جلية عند هيجل). والسؤل عن العلاقات العضوية التي توجد بين إشكالية التعيين (تحديد الهويات عند أدورنو (رفض الفكر المعيِّن للهويات) وإشكالية التأسيس عند ألبارت (رفض الفكر المتجه صوب التأسيس) ما هي يحتاج إلى بحث أبعد غورا. لكننا بصورة أولية يمكن أن نفترض أن الدافع إلى كلا الرفضين واحد: إنه إرادة تحديد ما يميز العقلانية التقليدية.

3.1 ـ فكرة النقد وفكرة التأسيس

تتأسس النزعة النقدية على فكرة النقد أعني على فكرة الامتحان النقدي. وهذه الفكرة من حيث هي فكرة منهجية يمكن أن نرجعها (ص. 54) إلى القول إن فكرنا وعملنا خاضعان لإمكان الخطأ بحيث إن كل من له مصلحة حقيقية في معرفة الحقيقة ينبغي أن يهتم بأن يعلم نقاط الضعف والمصاعب التي تشوب نتائج فكره وحلوله للمشاكل وأن يسمع الحجج المضادة وأن يقابل أفكاره ببدائل أخرى حتى يستطيع مقارنتها وتغييرها ومراجعتها (راجع ألبارت 1970 ص. 15-16). وقد كان النقد في المنهجية التقليدية دائما وبصورة مبدئية مرتبطا بالفكر الذي يعلل شرعية ذاته. ومن أهم مشاكل الفكر الفلسفي والعلمي مشكلة يمكن صوغها بهذه العبارة: كيف يمكن لتصوراتنا أن تقبل التأسيس أي كيف يمكن أن نصل إلى اليقين بأنها صادقة؟ (راجع ألبارت 1977 ص. 34).

وحسب رأي ألبارت فإن وراء مثل هذه الأسئلة السعي إلى موطئ أرخميدس الثابت للمعرفة إلى أصل مضمون مثلما بين لنا ذلك المثال

الأعلى للعلم الأرسطي. ففكرة التأصيل موجودة بعد عند أرسطو (من حيث هي نقيض فكرة النقد) أعني حاجة الاستناد إلى نقطة تتطابق فيها الحقيقة والعلم واليقين المباشر (نفسه ص. 43). ومع هذا المثال الأعلى للعلم خُلق مثال أعلى للعقلانية. وفي المثال الأعلى هذا ظهر مبدأ التأسيس الكافي أعني المصادرة العامة للمنهجية التقليدية التي للفعل العقلاني. لكن العقلانية ممكنة كذلك حسب نظرة النقدية المتناسقة حتى لو لم يوجد أدنى قدر من التأسيس ومن ثم من اليقين (= الضمانة).

إن المنهجية التقليدية هي المنهجية الوحيدة التي تتجه إلى صيغة منهجية عمادها مبدأ العلة الكافية وبالتالي إلى الفكرة القائلة إن كل تصور ينبغي أن يعلل بالرد إلى أصول واثقة وإن التأسيس ينبغي أن يعتبر استنادا إلى معطيات لا تقبل الشك معطيات يكون يقينها قد صار بينا بفضل الإشارة إلى طابعه من حيث هو تجل. ونموذج العقلانية التقليدي هذا هو أصل الصبو إلى اليقين. لكن ألبارت اعتاد أن يعترض قائلا: «كل اليقينيات في المعرفة مختلقات ذاتية. ومن ثم فهي عديمة القيمة بالنسبة إلى إدراك الواقع. ومعنى ذلك أنه بوسعنا أن نختلق لأنفسنا يقينيات مضمونه بمجرد أن نحصن أي جزء من قناعاتنا أن نحصنه بالوثوقية ضد كل نقد ممكن فنضمن له من ثم المناعة ضد أي مجازفة بالفشل» (ألبارت 1991 ص. 36). وهذه الضمانة المؤسسة لا نضعها إلا بفضل قرار تحكمي و« الإشارة إلى الطابع المتجلي لحدوس معينة ليس له في هذه الحالة أي معنى إذ إن الذات العارفة ينبغي لها في الغاية أن تختار فتحسم في أمر استعدادها إلى القبول ببعض الحدوس المفترضة بوصفها تجليا» (نفسه). بل وأكثر من ذلك أيضا: «فإن تطور المذهب التقليدي قد قدم الدليل الواضح حقا على أن الصبو إلى اليقين والبحث عن الحقيقة متنافيان في الغاية إذا لم يرد الإنسان أن يقتصر على حقائق عديمة المضمون»(نفسه ص. 42-41). فطلب اليقين لا يؤدي إلا

إلى الوثوقية ويمنع تقدم العلوم (راجع بوبر 1973 ص. 77).

ويمكن لنا هنا أن نضيف السؤال التالي: **ما العلاقات بين الحقيقة واليقين العلاقات التي توجد فعلا؟** وكجواب مؤقت أود أن أكتفي بالإشارة إلى اعتراض الفصل الجذري بين العنصرين (الحقيقة واليقين) وإلى أن الحجاج ليست مهمته مقصورة على اكتشاف الحقيقة بل هو يسعى كذلك (ص. 55) إلى فهم ما ليس بواضح من الوضعيات. ذلك أن الهدف الأساسي للمجادلة في أي مسألة قائمة هو تدعيم دعوى وإيجاد اليقين بأن هذه الدعوى قابلة لأن تكون مقبولة. ثم إن مسألة العلاقات بين الحقيقة واليقين هي كذلك مسألة العلاقات بين مضمون القول الخبري ومضمونه الإنشائي.

فالقول يتقوم من عبارة الدعوى الإنشائية ومضمون القضية الخبري. وعبارة الدعوى الإنشائية تصف نوع التواصل أو كيفيته في حين أن مضمون القضية الخبري يعبر عن الأشياء أو الأحداث إلخ...التي يبلِّغها الخطاب. إلا أن ألبارت لا يأخذ هذا الطابع المزدوج لبنية اللغة أي أنه بالأساس لا يعتبر مكونا أساسيا للغة إلا (مضمون) القضية (الخبري). لذلك فيمكن أن نجزم أن الفصل بين الحقيقة واليقين من مفروضات مبدأ «منشهاوزن» الثلاثي عند ألبارت وأننا نحصل بالتأسيس على مزيد من الضمانة واليقين دون الحقيقة. لكننا لا نحتاج إلى الضمانة واليقين وهو أمر مرده مرة أخرى إلى تصور اللغة (ومن ثم فـ)هو مرتبط بتصور الحجاج.

يرى أصحاب العقلانية النقدية أن: **«مبدأ التأسيس في النموذج التقليدي للعقلانية مبدأه الذي زاوج بين الحقيقة واليقين يراد به جعل المعرفة اليقينية ممكنة قد آل إلى وجوب التضحية بالواقعية ومن ثم بفكرة مضمون الحقيقة حتى يصل إلى اليقين المطلق»** إن الذهاب الجذري بمبدأ العلة الكافية إلى غايته وبالتالي إلى التأسيس اليقيني آلا إلى تعويض المعرفة بالخيار

التحكمي (ألبارت 1991 ص.39) ومن ثم إلى نزعة الاختيار التحكمي لبعض المعايير والقيم أو عليها. لكن أصحاب العقلانية النقدية يصادرون بأنه علينا كذلك أن نُقْدم على خيار حاسم بخصوص عقلانية التأسيس. وهذا الخيار اعتدنا الاعتماد فيه على الكلام في آخر المفروضات وأعلى المبادئ فنقول إن ذلك غير ممكن من دون مناقشة عقلانية كما نقول إن اختيار العقلانية التأسيسية هو الشرط الإطاري لأي حجاج ذي معنى. وحتى نخرج من هذه الوضعية يقترح ألبارت تعويض فكرة التأسيس بفكرة الامتحان النقدي أي فكرة المناقشة النقدية لكل القضايا موضوع البحث بالحجج العقلية فنقترب بهذه الصورة من الحقيقة دون البلوغ إلى أي يقين.

ولحل المشاكل هذا مزية تجعله يحول دون خيار منشهاوزن الثلاثي الذي يبدو غير قابل للتجاوز في الفكر التأسيسي يحول دونه.والحصول عامة:« إن حل المشكل حصل مباشرة لأن مبدأ التأسيس انتقل من منزلة العقيدة (...) إلى منزلة الفرضية الخاضعة للامتحان ثم بواسطة فرضية بديل نعارضها بمبدأ الامتحان» (ألبارت 1991 ص. 43). وبفضل القبول بداحضية متناسقة يمكن التخلي عن كل دعوى لعصمة أي سلطة (راجع نفسه) لأن كل ادعاء للعصمة هو وثوقية بالقوة (نفسه ص.44). أما النقدية المتناسقة فإنها تتضمن حتما القول بالداحضية (نفسه). إن مبدأ النقد من حيث هو مصادرة العقلانية يعمم النقدية العقلانية النقدية إلى ما هو أشمل من ذلك:« إن مبدأ الامتحان النقدي سيكون مثل مبدأ التأسيس الكافي من حيث كونه مصادرة عامة ينبغي أخذها بعين الاعتبار كلما تعلق الأمر بحل المشاكل»(نفسه). (ص. 56) وقد عم هذا المبدأ العلوم فشملها إلى أبعد الحدود. وليس هذا الشمول بالأمر الممكن إلا بشرط التضحية بمسلمة فكر التأسيس التقليدي أي الوحدانية النظرية والمنهجية التبديهية والتوكيد على الطابع

الإحصائي البنيوي والصوري لوجوه المعرفة على حساب وجوهها الحركية (راجع نفسه ص. 45).

فرفض الوحدانية النظرية يعني في نفس الوقت القبول بالتعددية النظرية التي هي من ممزيات العقلانية النقدية. وكل نظرية فرضية في العلوم تفسر وجها ما من الواقع ولكن لا واحدة من هذه النظريات تستطيع أن تدعي تفسيرا نهائيا للواقع (بكامله). ولذلك فعلينا أن نكون مهتمين بتطوير أكبر عدد ممكن من النظريات البدائل التي تستطيع معا مدنا بما يحقق المزيد من معرفة الواقع. ومثل هذا الموقف في نظرية المعرفة يمكن وصفه بكونه تعددية النظريات. لكن العقلانية النقدية تمثل من جهة ثانية الوحدانية أي وحدانية العقلانية. فنحن نفهم بهذا التصور أن العقلانية النقدية هي البديل الوحيد من اللاعقلانية ومن حيث هي كذلك فإنها لا تترك مجالا لبدائل أخرى.

ومن المهم أن نلحظ هنا أن مشكل الخيار الحاسم لصالح مبدأ معين للعقلانية (عقلانية التأسيس أو عقلانية النقد) لا يمكن حله بالمنطق حتى وإن كان التسليم بالمنطق الاستنباطي أداة ملزمة لكل العلوم يبين أحسن بيان نقاط الضعف في عقلانية التأسيس. وفي هذا الخصوص يعترف ألبارت ب: «أن تحليل مشكل التأسيس التقليدي كان بعد قد جعل تجاوز التناسق الصوري فجعل بعض وجوه التداول أمرا مطلوبا» (نفسه ص.48). وهكذا فالخيار بين مبدأ التأسيس الكافي ومبدأ الامتحان النقدي يعتبر خيارا يجري في إطار تداولي (نفسه). لكن ألبارت كتب في نفس الوقت:« فكون مشكل العقلانية ليس مجرد مشكل صوري بل هو كذلك مشكل تداولي لا يعني إطلاقا أنه علينا أن نقتصر في حله على تحليل نسق العلاقات العيني في مجال الحياة العلمية أو على محاولات تفسير مثل أنساق العلاقات هذه كما هو شأن ما ننتظر حصوله في علم اجتماع العلم بل الأمر يتعلق في المقام الأول بتحديد المنهج

العلمي المنهج الذي لا يقتصر على الوجوه الصورية فحسب بل له وجوه تتجاوز الصوري فتخرج إلى الوقائع وتنزل إلى ما تحتها من وجوه اجتماعية (...) إن تكوين منهجية الامتحان النقدي تقتضي كذلك بالإضافة إلى أخذ الأنظمة الصورية بعين الاعتبار اخذ الأنظمة اللسانية وغيرها من العوامل التي هي ذات دلالة بالنسبة إلى حل الإنسان للمشاكل» (نفسه ص.48-49) .

ومثل هذا الموقف رهنٌ بالنظرة التي تعتبر المنهجية:« ليست شيئا آخر غير تكنولوجيا أساسية لنهج حل المشاكل تكنولوجيا متجهة إلى وجهات نظر قيمية معينة وجهات نظر قيمية ملازمة لصبو الإنسان نحو معرفة الواقع ومن ثم نحو الحقيقة» (ص.49). وحتى نتجنب كل سوء تفاهم حول تصور (ص. 57) فكرة النقد يبدو لنا من المهم بصورة خاصة تفسيرها تفسيرا دقيقا. فإذا كان القصد بهذه الفكرة المصادرة القائلة إن كل شيء يقبل النقد فإن هذه المصادرة تعني على الأقل أمرين:

الأمر الأول أن كل شيء يقبل النقد في واقع الأمر

والأمر الثاني أن إمكانية النقد لا يمكن أن تكون مستثناة بصورة قبلية (راجع شتادلباخ 1977 ص. 256).

والصيغة الأولى تبقى خاضعة لتهمة الدغمائية لأنه بوسعنا أن نجد دعاوى لا تقبل النقد في واقع الأمر (ومعنى نقد الشيء في واقع الأمر دعوى يوجد من الوقائع ما ينقضها). والصيغة الثانية تخضع لتهمة الفكرة المبتذلة لأن مثل هذه الإمكانية كذلك لا يستثنيها من يقول بعقلانية التأسيس. وفي الحالتين يزول الفرق بين النزعة النقدية والنزعة الوثوقية. فإما أننا ندعي بإطلاق الطابع الكلي لفكرة النقد أو أننا نجعل موقفنا ضعيفا إزاء ضرورة عدم نسيان إمكانية النقد حيث تكون هذه الضرورة أمرا يسلم به الوثوقي أيضا.

وكثير من معارضي العقلانية النقدية (مثل هـ. شنادلباخ راجع شنادلباخ 1977 ص.255-256) يزعمون أن فكرة النقد يشوبها الكثير من المشاكل عندما نريد الكلام باسم قابلية الاستعمال الكلي لهذه الفكرة وخاصة في حالات استعمالها ضد ذاتها. فإذا كانت فكرة النقد ذاتها غير قابلة للنقد فإن الأمر عندئذ يتعلق بعقيدة مفادها أن كل شيء قابل للنقد إلا هذه المسلمة فإنها مستثناة من قابلية النقد. وإذا كانت المسلمة هي بدورها قابلة للنقد فإن الأمر يصبح فاقدا للمضمون. وإذن فاستعمال فكرة النقد ضد ذاتها يوقعنا كذلك في مفارقة مماثلة لمفارقة «الكذاب». وكمخرج من هذه المفارقة يقترح شنادلباخ فصلا بين مستوى «اللغة الموضوع» و«اللغة ما بعد الموضوع». «ويعني ما هو من مستوى اللغة الموضوع أن كل فكرة تحيل إلى القناعات ذاتها المعبر عنها في القضايا في حين أن ما هو من مستوى ما بعد اللغة الموضوع يعني أن مجال موضوعها هو دعاوى الصحة التي تفصح عنها القناعات بصورة صريحة أو ضمنية» (نفسه ص. 257). وبالتالي فإنه يكون على العقلانية النقدية أن تقوم على استعمال ما هو من مستوى مابعد اللغة الموضوع وأن يكون على فكرة النقد أن تدعي عدم قابليتها للنقد. وإذن ففكرة النقد ليس مفادها في الأساس إلا أن إمكانية النقد إمكانية لا تقبل الاستثناء. لكن ذلك ليس إلا من مبتذل المعلومات».

وفي هذه الحالة فإن تحديد مفهوم النقد أمر حاسم مرة أخرى. ذلك أن فكرة النقد لا يمكنها حسب رأيي إلا أن تقع في مفارقة إذا قصدنا بـ«النقد» «الشك» أو«الرفض» أو «النفي». أما إذا قصدنا بالنقد الامتحان المتقصِّي بحيث يكون القصد من نقد القضية «أ» اختبارها أعني محاولة بيان خطئها فإننا عندئذ لا نقع في مفارقة لأن الاقتضاء القائل إن كل شيء قابل لـ«لامتحان المتقصي» يقبل الاستعمال ضد ذاته دون الوقوع في مفارقة.

والمسألة التالية ينبغي أن تكون أهم: أي منزلة يمكن أن ننسب إلى هذه الفكرة ؟ فهل نحن بإزاء مبدأ منطقي أعني مبدأ منهجيا أم إننا بإزاء مبدأ عملي أعني قاعدة خلقية ؟ إن تناقض العقلانية النقدية تناقضها الذاتي يبدو متمثلا في كونها من جهة أولى تتعلق بتخصيص مبدأ عملي أو أحد أنماط العيش أو حتى رؤية للعالم تميز بين العلوم وغيرها من أنساق القناعات (ص. 58) وهي من جهة ثانية وفي آن تبدو متمثلة في أنها ينبغي أن تكون مقياسا لمنطق يخص العلوم أعني أنها من ثم مقياس للمنهجية مثلها مثل كونها مقياسا لنظرية العقلانية. وهذه الفكرة تدعي كذلك لنفسها منزلة شبه منطقية مثلها مثل فكرة التأسيس (الكافي). إن الأمر في نظرتي العقلانية يتعلق بضرب من العقلانية المبدئية بمبدأ يوجد في الأصل ومن الواضح أنه لا يقبل النقد. والفصل في التسليم لأحد هذين المبدأين أو عليه يتبع قيم أساسية قيم تمثل سياق هذا الحسم.

4.1 ـ مسألة الحد الفاصل.

1.4.1 ـ الحل الذي يقدمه بوبر لمسألة الحد الفاصل.

إن النظرة التي تعتبر العقلانية نقدية أعني النظرة التي تشرح العقلانية بمفهوم النقد استعملها بوبر بهدف حل مشكل الحد الفاصل (بين العلم واللاعلم). ويسمي بوبر مشكل الحد الفاصل كذلك بالمشكل الكنطي (راجع بوبر 1982 ص. 9). لكن هذا الوصف يبدو لي مدعاة للخطأ لأن الأمر عند كنط يتعلق بفصل المعرفة العلمية في حين أنه من منطلق أسس مبدئية يمكن ألا يكون كلامه على حدود العقلانية. فالعقلانية النقدية مقياس لكل مجالات الحياة الإنسانية لذلك فلا يمكننا أن نرسم أي حد للعقلانية. ويمكن أن نعتبر مشكل الحد الفاصل المشكل المركزي لكل نظرية في العلم مشكل الحد الفاصل بين العلم واللاعلم.

وإلى هذه القضية كذلك ينتسب مشكل المحاولة الساعية إلى رسم حد فاصل بين الفلسفة واللافلسفة. فيتحدد بذلك مشروع ما يسمى بمشكل تحديد هوية الفلسفة. فنكون هنا أمام إمكانيتين:

1 ـ حدود الفلسفة تطابق حدود العلم والفلسفة قابلة للتوحيد مع العلم ومعايير الفلسفة هي عينها معايير العلم. ومثل هذا الموقف اعتدنا على وصفه بالموقف العلموي (وكذلك يعتبر هذا الموقف مثلا في خصومة الوضعانية).

2 ـ الفلسفة تختلف عن العلم ولها كذلك استقلال معين أعني أن الفلسفة وبصورة مبدئية لا تقبل التوحيد مع العلم (إذا قصدنا بالتوحيد فهم شيء ما على أنه ذلك الشيء) وحدود العلم ليست واحدة مع حدود الفلسفة.

وحسم السجال بين تصورين للحد الفاصل من هذا النوع سبق أن رأيناه في خصومة الوضعانية وهو يقربنا من افتراض الحدود الفاصلة تابعةً لتصورات العقلانية (الفرق بين عقلانية العلم وعقلانية الفلسفة). وقد حاول بوبر تقديم جواب لهذه المسألة بمعنى الإستراتيجية الأولى (ص. 59) وعنده أن مشكل هوية الفلسفة مطابق لمشكل الحد الفاصل في العلم: **الفلسفة والعلم يضعان معايير مشتركة للعلمية أي للعقلانية.** ومثل هذا النوع من الإستراتيجية اعتبره أدورنو من جنس (إستراتيجية) الوضعاية أعني من جنس العلموية لأن هذين التقليدين الفلسفيين يؤكدان على أن العلم والفلسفة ينبغي أن يكون لهما طبيعة مشتركة وأن الفلسفة ليست إلا علما من بين العلوم علما ينبغي أن يعبر عن المثال الأعلى للعلم الوضعي.

وقد تكون مثل هذه الإستراتيجية ممثِّلةً بعدُ للوضعانية الفلسفية أيضا من حيث هي الموقف القائل إن العلم يضادد الاعتقاد أعني أن العلم يقدم المعرفة بوصفها معرفة يقينية ومعرفة مؤسسة. وعلى النقيض من ذلك تمثل الأنساق العقدية قناعات غير مؤسسة وغير قابلة للبرهان.

فيكون جوهر العلم بمقام التأسيس الصارم للمعرفة (أي بمقام البرهان). ومن الواضح كذلك أن مثل هذا الحل لمشكل الحد الفاصل مثله مثل محاولة الوضعانية الموالية التي سعت إلى استكمال هذا الحل بمساعدة مبدأ التحقق ليس بالحل المقبول عند بوبر. لذلك فهو قد طور معايير أخرى للحد الفاصل تتماشى مع تصوره للعقلانية النقدية.

ويوجد في نظرية العلم رأي واسع الشيوع يعتبر العلم غير قابل للفصل عن أنساق المعرفة الأخرى والآراء والقناعات إلا بالمنهج. وهذا يؤدي بالطبع إلى السؤال عن المنهج العلمي الحقيقي ما هو؟ ومن بين الأجوبة التقليدية هنا الجواب القائل إن المنهج الذي يتميز به العلم هو منهج التجريبية والتناسق مع الملاحظات والاستقراء. لذلك فإنه يكون على نظرية العلم :« **أن تصوغ قواعد عمل العلم بصور تجعل الاستقراء يؤدي دورا جوهريا فيه**» (ألبارت 1960 ص. 397).

(والمعلوم أن) بوبر (فيلسوف) تجريبي كذلك ولكنه تجريبي بمعنى الكلمة الأعم. فالعلم عنده لا يبدأ بالتجربة بل إن التجربة ليست عنده مصدرا يقينيا للمعرفة رغم أن كل معرفة تحتاج إليها. ورأيه أن محاولة تحديد العلم بالاستقراء لا بد أن تفشل لأن حل المشكل الاستقرائي يؤدي إلى« **خيار بين حلين مستحيلين إذ إننا ليس لنا من خيار إلا بين تسلسل مدبر لامحدود بالطبع أو قبلية وثوقية أقل قابلية للقبول**» (نفسه ص.398). ويمكن أن نصوغ مشكل الاستقراء بالسؤال عن وجاهة القضايا الكلية في العلوم التجريبية أو عن تأسيسها وبالذات السؤال التالي: **كيف تصل العلوم إلى القضايا الكلية (= القوانين) ؟ فمشكل الاستقراء هو مشكل العلاقات بين القضايا الجزئية والنظريات الكلية.**

لذلك فحل بوبر لهذا المشكل قد تمثل بصورة عامة في القول إنه

لا وجود لأي استقراء (في العلم) وإن الاستقراء (القياس الاستقرائي) غير مشروع في العلم لأن النظريات الكلية لا تقبل الاستنتاج من القضايا الجزئية. ويتضمن ذلك نظرة أبعد مفادها أن القضايا الكلية عامة ليس لها قيمة إيجابية وجيهة بل وجاهتها سلبية وأن النظريات من ثم ليست قابلة للتحقق منها وإنما هي تقبل الدحض (= بيان خطئها لا غير).

وبمثل هذا الحل لمشكل الاستقراء آل الأمر ببوبر إلى نظرية جديدة في منهج العلوم هي المنهج النقدي أي منهج وضع الفرضيات وإخضاعها للنقد:«**وهكذا فقد حل بوبر مشكل الحد الفاصل باقتراح قابلية النظريات للمراجعة استنادا إلى التجربة في شكل قابليتها للتكذيب اقتراحها معيارا (للعلمية)**»(**ألبارت 1960 ص. 398**). والقضايا التي لا تستوفي هذه المعايير تُستثنى من العلم التجريبي. ويعني ذلك أن بوبر لا يرى معياره (التكذيب) مثل مبدأ التحقق الوضعي معيارا للدلالة بل هو يعتبره مجرد معيار للحد الفاصل (بين العلم واللاعلم) (نفسه). لذلك فالقضايا المستثناة وغير القابلة للتكذيب ليست فاقدة للدلالة بل هي غير تجريبية لا غير أعني أنها ليست علمية. وإذن فبوبر لا يرفض بمعيار الحد الفاصل الميتافيزيقا من حيث هي ميتافيزيقا بل هو يكتفي بتعريف علوم الواقع العلوم التجريبية ويضع حدا فاصلا بينها وبين الميتافيزيقا. ومن ثم فما هو ميتافيزيقي عند بوبر هو ما ليس بتجريبي.

(ص. 60)

إن معيار بوبر لا يقتصر على تحديد العلوم التجريبية بل هو يحدد ما في القضايا من مضمون (إفادي) خبري:« **فما تتضمنه إحدى القضايا (النظرية) من إفادة هو بمقدار ما تستثنيه من الإمكانات بحيث إن المضمون التجريبي (المضمون الخبري) ودرجة القابلية للتكذيب يمكن أن يعتبرا متطابقتين. ولما كانت النظريات تتقوم من قضايا كلية (قضايا كلية من جنس إذا... فإذن) قابلة للتحويل منطقيا إلى قضايا جزئية (=وجودية)**

فإنه بوسعنا أن نقول إن الحكم فيها لا يتعلق بحالات وجودية بل بما يضاد الحالات الوجودية. إنها «تمنع» بوجه ما أحداثا معينة إنها تستثني أصنافا من الأحداث الممكنة تستثنيها منطقيا أحداثا يكون حصولها الفعلي بعدئذ وبصورة طبيعية علة لرد النظريات ذات الصلة بها. وكلما كان مجال الإمكانات المستثناة من الحالات المضادة أكثر شمولا كلما كان مجال عمل النظرية أضيق وكان مضمونها الخبري (الإفادي) أكبر وكانت مجازفة فشلها مع الوقائع أكبر. ومن ثم فالمجازفة الأقل لا يمكن أن تكون إلا بمقابل مضمون إفادي أقل. وإذا صبونا إلى اليقين فعلينا إذن أن نتخلى عن النظريات الخاوية من المضمون بحسب الحالات وهو ما يؤول آخر أثره إلى خُلف أعني تفضيل قضايا تحصيل الحاصل ومن ثم النظريات الخالية من كل مضمون على كل النظريات الأخرى» (ألبار 1960 ص.398-399).

وقد قارن بوبر التناظر المتوازي بين الكلية والدقة والبساطة ومضمون النظريات: «فبقدر ما تكون إحدى النظريات عامة تكون دقيقة وبقدر ما تكون بسيطة تكون قابليتها للتكذيب أعلى ومثلها بالتالي يكون مضمونها الإفادي» (نفسه ص.399). وذلك كله يفسر الصبو إلى مزيد دائم من النظريات الأعم والأكثر دقة باعتبارها أهم الخاصيات الجوهرية لتطور العلم. وما يوجد في المقام الأول ليس هو الصبو إلى التحقق من هذه النظريات. وإذن فالأمر لا يتعلق بصبو إلى نظريات ذات يقين مطلق وغير قابلة للنقد والمراجعة. لذلك فالعلوم الزائفة هي بالذات تلك النظريات التي أُسست على خاصية عدم قابلية الدحض.

ملخص: يستعمل بوبر للفصل بين العلم الحقيقي والعلم الزائف قابلية الامتحان أو قابلية التكذيب. وتكون إحدى النظريات نظرية جديرة باسم النظرية العلمية إذا كانت قابلة للدحض: «ولا شيء غير هذا النوع من القضايا يعبر عن الواقع التجريبي القضايا التي يمكن أن تفشل في هذا الامتحان أعني القضايا التي يمكن لنا أن نعين تحت أي شروط يمكن أن تعتبر مدحوضة

تجريبيا، (بوبر 1979 ص.427).وأهم الاعتراضات ضد قابلية التكذيب من حيث هي معيار للفصل (بين العلم واللاعلم) يتعلق بكون بوبر لا يأخذ (ص. 61) الفرق بين العلوم التجريبية والعلوم الاجتماعية بعين الاعتبار (الفرق بين الطبيعة والمجتمع). وحتى لو أمكن لنا أن نسلم بأن قابلية التكذيب من حيث هي معيار لعلوم الطبيعة التجريبية (بالإضافة إلى معايير أخرى بنفس الأهمية) صالح لها فإن هذا المعيار ليس مناسبا للعلوم الإنسانية. وذلك لأن هذه العلوم تتعلق بمقاييس معيارية معينة للحياة الإنسانية المشتركة. فإذا اقتصر همنا على التكذيب دون تعليل شرعية (بيان شرعية) هذه المعايير فإنها ستفقد في الغاية منزلتها المعيارية. ولا يمكن لنا أن نتكلم بعد ذلك على طابعها الملزم بل إننا نستطيع هنا أن نستنتج أن استعمال هذا المعيار في العلوم الاجتماعية يؤدي إلى التمييز المحط ضدها لأنه قل أن تجد علما اجتماعيا يطابق هذا المعيار و(عندئذ فـ)كل المحاولات في مجال العلوم الاجتماعية سيتبين طابعها اللاعلمي.

ويوجد اعتراض آخر يشير إلى كون هذا المعيار لا يتحقق إلا في المرحلة الأخيرة من البحث العلمي وذلك لأننا لا نستطيع أن نعلم إلا حينها إذا كانت النظريات العلمية الموضوعة أو الفرضيات قابلة للامتحان وليست هي نفسها ذات منزلة علمية (في كل المراحل). لكننا نحتاج كذلك في بداية أي بحث علمي إلى الوضوح في معرفة هل إن بحثنا علمي أم لا. ولذلك توجد الحاجة إلى معايير أخرى للعلمية. وهذه الاعتراضات لا تتوجه إلا عندما نعتبر قابلية التكذيب معيارا للعلمية تام الصلوحية ومبدأ لمنطق العلوم فعلا. لكن قصد بوبر يقتصر حسب رأيي على موقف يميز بين الفكر العلمي والفكر اللاعلمي ويوضحه أعني أنه لا يريد إلا التوكيد على أن المميز الحقيقي للعلوم يتمثل في الموقف النقدي (في الاهتمام بالنقد)

وأن الفكر العلمي ينبغي أن يكون فكرا نقديا.

2.4.1 ـ فض الخلاف (محاسمة) Auseinandersetzung مع حلقة فيينا في المسائل التي يطرحها مشكل الحد الفاصل.

إن السياق التاريخي وكذلك السياق النسقي لنشأة عقلانية بوبر النقدية ولتطورها يتمثلان في محاسمة سجالية للخلاف مع الوضعانية المحدثة لحلقة فيينا (راجع ألبارت 1960 ص.392-393) (شلك وكرناب ونويرات وجودل وغيرهم وبصورة غير مباشرة رسل كذلك). وهذه المحاسمة يمكن في نفس الوقت أن تعتبر محاسمة ضمنية مع فتجنشتاين لأن مرحلة البداية في الحلقة كانت قد تأثرت بمصنفه «المصنف المنطقي الفلسفي=Tractatus logico-philososphicus». فهذه المحاسمة اللامباشرة مع فتجنشتاين تتبين بوضوح عندما نقارن تصوري فتجنشتاين وبوبر لمسألة الحد الفاصل.

ففتجنشتاين أيضا يقول بمسألة الحد الفاصل. وقد حاول أن يرسمها في المقام الأول بمعايير نحوية دلالية (نظرية في دلالة القضايا العلمية تعمل في نفس الوقت عمل نظرية في الحقيقة تناسب تصور للغة ونظرية وجود العالمOntologie der Welt). إن قضايا علوم الطبيعة قضايا ذات دلالة ومعنى ذلك أنها قضايا محاكية تنسخ الواقع (القضية حكاية للواقع أو نسخة منه إنها نموذج من الواقع أو من كيفية تصوره 01.4). ودلالة القضايا معيارها هو خاصيتها من حيث هي نسخة محاكية للواقع. فالقضايا الدالة عند فتجنشتاين نسخ محاكية تعكس مجرى الوقائع (=كالصورة الشمسية): «والقضية تعرض وجود الوقائع أو تنفيه: (نفسه 1.4). ودلالة إحدى القضايا هي مطابقتها أو عدم مطابقتها لإمكانيات وجود الوقائع أو لوجودها» (نفسه 2.4). إن النسخة (القضية المحاكية) والواقعة

(ص. 62)

التي تحاكيها هذه النسخة متشاكلتان (=لهما نفس البنية المنطقية). ومعنى ذلك أن الصورة المنطقية للقضية تعكس الصورة المنطقية للواقع وأن كل قضية ينبغي أن يكون لها صورة مشتركة مع الواقعة التي هي نسخة محاكية لها.

ثم بعد ذلك ميز فتجنشتاين بين القضايا البسيطة والقضايا المركبة. ويتقوم الواقع من الواقعات من حيث هي أصغر الوحدات (الواقعات الذرية) وبالمطابقة مع ذلك تكوِّن أصغر الوحدات اللغوية القضايا البسيطة (العنصرية) («القضية البسيطة أو القضية العنصرية تجزم بوجود واقعة») (نفسه 21.4). وكل قضية دالة ينبغي أن تكون قابلة للرد إلى قضية عنصرية. والقضايا المركبة تصور الصلات بين الواقعات ومن ثم فلها إحالة غير مباشرة على الواقع. وعلى العلوم الطبيعية أن تكوِّن هذا النوع من القضايا التي تحيل على الواقع. (« فالقضية تعرض وجود الواقعة أو عدم وجودها (نفسه 1.4)». وجملة القضايا الصادقة هي جملة علم الطبيعة (أو هي جملة العلوم الطبيعية (نفسه 11.4). وهكذا فالقضايا التي تحكي البنية المنطقية (تشاكل بين بنية اللغة النحوية وبنية العالم الوجودية (عامل الواقعات) ولذلك فإنه يمكن أن نصفها بكونها صادقة أو كاذبة).

أما الفلسفة فهي ليست علما لأنها لا تكوِّن قضايا دالة أصلا (قضاياها لا تحكي الواقع). فليست الفلسفة مؤهلة لمحاكاة الواقع بل إن لها أهدافا أخرى مختلفة تمام الاختلاف:« إن هدف الفلسفة هو شرح الأفكار شرحا منطقيا. والفلسفة ليست نظاما نظريا بل هي فاعلية (فكرية). والعمل الفلسفي يتقوم جوهريا من الشروح. وليست نتيجة الفلسفة «قضايا فلسفية» بل هي صيرورة القضايا واضحة» (نفسه 112.4). وهكذا فالقضايا الدالة لا يمكن أن تكون إلا قضايا العلم الطبيعي.

إن القضايا الميتافيزيقية (الفلسفية) ليس لها دلالة أصلا لأن الكلمات المستعملة فيها ليس لها أي دلالة أو هي تستعمل كلمات بدلالة أُلفت بنحو مناقض للنحو المنطقي. وبالذات فإن هذا الخيار الذي يؤدي إلى التمييز المحط من القضايا الميتافيزيقية ووصفها بكونها عديمة الدلالة آل إلى مسألة معيار القضايا الدالة أعني القضايا العلمية. فكل قضية دالة تصف واقعة سواء كانت هذه الواقعة موجودة أو غير موجودة أي إنها قضية قابلة لأن نتحقق منها. والقضية التي تقبل أن نتحقق منها قضية صادقة أعني قضية ذات دلالة.

(ص. 63) إن التحقق من قضية تجريبية ما هو الدليل على صدقها. وبذلك فالتحقق يطابق الدليل بوجه من المطابقة. ولا يتمثل الفرق بين الأمرين إلا في كون الدليل الرياضي يعني الاستنتاج من مبرهنة بمقتضى أوليات في حين أن قضية العلوم التجريبية يكون دليلها قابلا التحقق منه ببحوث وملاحظات. كما أن القضية تكون قابلة للتحقق منها بعد ذلك إن أمكن بتجارب وملاحظات لامتحان صدقها. لكن قابلية التحقق من قضية ما تابعة لبنيتها المنطقية هي بدورها. وإذن فالتحقق يكون ممكنا منطقيا عندما يكون بناء القضية غير مناقض لقواعد النحو المنطقي. وهو ممكن تجريبيا عندما تكون شروط التحقق غير مناقضة لقوانين الطبيعة. وهكذا فكل ما لا يقبل الرد إلى التجربة فاقد للمعنى (**باستثناء قضايا تحصيل الحاصل التي لها منزلة خاصة: فقضايا تحصيل الحاصل هي إذن قضايا ذات معنى رغم أنها في الحقيقة قضايا لا تقول شيئا عن الواقع**). ذلك هو إذن جهاز الأدوات كله جهازها المستعمل للفصل بين العلم والميتافيزيقا. فالقضايا العلمية دالة وأما القضايا الميتافيزيقية فلا دلالة لها. وقابلية التحقق من حيث هي معيار الدلالة هي في نفس الوقت معيار الفصل (بين العلمي واللاعلمي) بالنسبة إلى القضايا العلمية. ويمكننا أن نلخص النظرات

التي يقول بها أصحاب حلقة فيينا في النقاط التالية:

1- رفض الدعاوى الوثوقية للتأملات التي لا تقبل الامتحان ورد القضايا الميتافيزيقية باعتبارها فاقدة للمعنى نظريا.

2- تأويل العلمين الصوريين أي المنطق والرياضيات تأويلا يعتبرهما أنساقا وضعية للرموز (العلمية) دون دلالة مضمونية لكنها ذات وظائف محددة في علوم الواقع.

3- حل مشاكل الدلالة بالنسبة إلى القضايا التجريبية بمبدأ التحقق أعني بقابلية الامتحان التي ينبغي أن تتحدد بصورة يقينية على أساس التجربة.

4- تقسيم كل القضايا الدالة إلى صنفين: صنف القضايا التي تتحدد منطقيا (قضايا تحليلية أو متناقضة) وصنف القضايا التي تتحدد على أساس الوقائع (صادقة تجريبيا أو كاذبة) بحيث ينبغي لمعرفة ذات مضمون أن تتأسس على أسس مستمدة من الملاحظة (راجع ألبارت 1960 ص. 393).

إن مساجلة بوبر النقدية مع فلسفة حلقة فيينا في مسائل نظرية المعرفة قد أقرها في كتابيه «مسألتا نظرية المعرفة الأساسيتان» و« منطق البحث (العلمي)». فقد اعترض على فتجنشتاين بأن تصوره لمشكل الحد الفاصل كان طبعانيا:« فليس هو (=الحد الفاصل) عنده مسألة خيار قصدي بل هو مسألة ما اعتبره بوجه ما فرقا موجودا بالطبع بين العلوم التجريبية والميتافيزيقا» (بوبر 1982 ص.10) فيكون تصور الدلالة عند فتجنشتاين قد استعمل معيارا للفصل بينهما:« فما هو قائم وراء تصور الدلالة عند فتجنشتاين هو مشكل الحد الفاصل (باصطلاح بوبر): تصور الدلالة يؤدي في فلسفة فتجنشتاين الدور الذي يؤديه مشكل الحد الفاصل (في فلسفة بوبر)» (بوبر 1979 ص. 281).

وقد أقر بوبر بهذا الصدد بالأطروحات التالية:

1 ـ إن قوانين الطبيعة ليست قابلة للتحقق منها لأنها بمقتضى طابعها المنطقي قضايا كلية لا تتمثل في أي مضمون تجريبي. لكن كل قضية دالة ينبغي أن تكون ممثلة لواقع جارٍ. فإذا لم نرد التسليم بوجود شيء من جنس الوقائع الكلية (كما في حالة المثل الأفلاطونية) واعتمدنا بدلا (ص. 64) من ذلك على التحقق من حيث هو معيار الدلالة فالنتيجة هي أن القوانين الطبيعية تصبح فاقدة للدلالة ومن ثم فالعلوم الطبيعية تتبين هي بدورها فاقدة للدلالة لاعتمادها على هذه القوانين.

2 ـ وشرط قابلية كل القضايا الدالة الرد إلى قضايا عنصرية هو «حكم مسبق استقرائوي» (بوبر 1979 ص. 288) ذلك أن صدق القضايا الدالة جُعلت هنا تابعة لصدق القضايا العنصرية مثلما يرد إلى الكلي القياس الاستقرائي من الجزئيات.

3 ـ ومن ثم فإن قضايا العلم لن يمكنها « أن ترتفع من الجزئيات إلى الكلية وإلى قوانين الطبيعة. إنها بذلك تنقطع عن صلتها بقوانين الطبيعة بسبب معيار الحد الفاصل (...) وتبقى القضايا المشروعة ملتصقة بالتجربة. لكن ذلك يغني أنها تبقى ملتصقة بالجزئي (فلا تكون قوانين علمية)»(نفسه ص.289).

وبذلك فإن فتجنشتاين لم يحل مشكل الكلية (3.). ومعيار الدلالة يفشل في علاج مشكل الاستقراء (2.). ويبدو لي من بالغ الأهمية أن ألاحظ في هذا الصدد أنه من البين أن بوبر لا ينقد معيار الدلالة إلا من حيث هو معيار الحد الفاصل. ولكنه لا ينقده من حيث هو معيار الدلالة بالذات. ذلك أن معيار الدلالة الذي وضعه فتجنشتاين غير قابل للنقد في رأي بوبر لأن كل نقد له يتضمن بعد تصورا جديدا للدلالة. ونفس الأمر يصح على تأسيس معيار الدلالة وذلك لأن تصور الدلالة يفترض متقدما على نقده.

ولذلك فكل نقاش حول معيار الدلالة لا معنى له لأن الأمر يتعلق بمعتقد (دوجما) (راجع نفسه ص.294-299).

وهنا يثار السؤال التالي المشروع جدا: **أليس أمر الحد الفاصل كذلك متعلقا بعقيدة ما دام بوبر قد افترض معيار العلمية بصورة مسبقة ؟** ويمكن تلخيص اعتراضات العقلانية النقدية على حلقة فيينا على النحو التالي. فالأمر الأول هو رفضها أن تعتبر معيار الدلالة معيارا للحد الفاصل. وإذا أردنا أن نعتبر بوبر وضعانيا فعلينا أن نعتبر معياره للحد الفاصل معيارا للدلالة كذلك (قابلية التكذيب من حيث هي معيار للدلالة). وقد حاولت حلقة فيينا أن تضع حدا فاصلا بين العلم والميتافيزيقا واعتبرت الدلالة معيارا لذلك. وبوبر حاول أن يضع معيارا للحد الفاصل بين العلم والعلوم الزائفة وهذا المعيار كان عليه أن يتخذ شكل معيار العقلانية. وكان بوبر يرى أن معيار الدلالة الوضعاني (ينبغي أن) يضحي كذلك بعلم الطبيعة (مع الميتافيزيقا التي يريد أن يستبعدها) لكون هذا المعيار يفشل في علاج مشكل الاستقراء.

والأمر الثاني هو رفض الاستقراء. فبوبر يرفض الاستقراء منهجا للعلم ويجادل في كون العلوم التجريبية يمكن أن تصل إلى القضايا الكلية بواسطة الاستقراء. لأن أمر العلوم التجريبية لو كانت استقرائية لكانت معتمدة على القياس الاستقرائي الذي هو بدوره محتاج إلى تعليل لشرعيته بمبدأ الاستقراء وهو ما كان سيؤول إلى التسلسل: « **وهكذا فالنظرة الاستقرائية تفشل لكونها تؤدي إلى تسلسل لامتناه** » (بوبر 1982 ص. 4). وبالمقابل مع الحل الاستقرائي نزل بوبر الحل الاستنتاجي منزلة المنهج الحقيقي المناسب للعلم: « **وينبغي أن نصف النظرة التي نمثلها هنا بالقول إن كل مناهج التأسيس العلمية دون استثناء ينبغي أن تستند إلى استنتاج منطقي**

أسس علمية صارمة. وهكذا فقد تجاوزت أفكار بوبر حول معيار الحد الفاصل (بين العلمي واللاعلمي) إلى معيار العقلانية.

والأمر الثالث هو رفض بوبر أن يعتبر التحقق (من المطابقة بين النظرية والتجربة) معيارا للحد الفاصل ومنهجية أساسية للمعرفة العلمية. ويشير بوبر إلى أن كل نظرية علمية وكل نظرية غير علمية أو عرضية تقبل التحقق وهو ما يعني أننا نستطيع دائما أن نجد واقعات ما تؤيد أي نظرية حتى لو كانت عجائبية. لذلك فقابلية التحقق ليست صالحة لأن تكون معيارا للعلمية. وبالتالي فليس علينا أن نجدّ في طلب التحقق من النظريات الحاصلة بعد بل علينا أن نكتشف نظريات جديدة نظريات بديلة ثم نحاول بأقصى ما يمكن من الطرق اختبارها أعني تكذيبها. ولا يمكن لتقدم العلوم أن يتحقق إلا بهذا النوع من الإستراتيجية.

5.1 التكذيبية[28].

يقتضي برنامج العلم التكذيبي إخضاع كل النظريات لامتحان صارم. والعلة الحقيقية لذلك تتمثل في عدم التناظر بين قابلية التحقق وقابلية التكذيب. فقوانين الطبيعة التي يتعلق بها الأمر في علوم الطبيعة ليست قابلة للتحقق منها بقضايا في الواقعات لأن هذه القوانين الطبيعية (نظرياتها) لها دعوى التعالي على الصحة المحددة بالمكان والزمان. ولم يبق لنا إذن إلا أن نحاول زعزعتها بدليل الواقعات التي تناقضها. وإذن فقابلية (نظريات الـ) قوانين الطبيعية قابليتها للتكذيب تعين نقضها التجريبي. وبصورة أعم فإن كل نظرية هي بالذات قابلة للتكذيب عندما

---

[28] ونجد تلخيصا لأفكار بوبر حول التكذيب في مقال «قابلية التكذيب ودلالاتها» في المعجم الهدوي للعلوم الصادر بمنشن سنة 1989 ص.52-85 (راجع بوبر 1989) كما نجده في فصل «نظرية التكذيب» لبوبر، في كتاب شتاجملر 1989 ص.397-402.

توجد على الأقل قضية قاعدية تناقض هذه النظرية منطقيا.

إن قابلية النظريات للتكذيب هي معيار علميتها وعقلانيتها أعني أن النظرية العلمية ينبغي أن يتبين كذبها من خلال الاستنتاج التوقعي والشرطية المتصلة التي ينتج فيها نقيض التالي نقيض المقدم[29]. فعندما ينتج توقع معين من إحدى النظريات ونلاحظ وجود شيء يناقض هذا التوقع تكون تلك النظرية كاذبة بمقتضى العلاقة بين نقيض التالي ونقيض المقدم Modus tollens. ويميز بوبر بين ضربين من التوقع: أولهما **التوقع التقني** وهو صادر عن العلوم التجريبية **والتوقع (غير التقني)** الغالب على العلوم غير التجريبية. وكلا النوعين من التوقع لا يمكن أن يحدثا إلا بشروط معينة.

تلخيص: وهكذا فالقضية (الفرضية) أو النظرية (الفرضية) لا تكون علمية إلا إذا كانت تلك القضية أو النظرية قابلة للتكذيب بصورة مبدئية. وتكون القضية أو النظرية قابلة للتكذيب بصورة مبدئية إذا وجدنا على الأقل قضية قاعدية تناقضها منطقيا. لكن قابلية التكذيب لا (ص 66) تعني أن التكذيب حصل فعلا أو ينبغي أن يحصل بالفعل. ولا علاقة لقابلية التكذيب إلا بالبنية المنطقية للقضايا وهي تصف العلاقة المنطقية بين القضية موضوع السؤال (أو النظرية) وصنف القضايا القاعدية التي على أساسها تقبل القضية التكذيب. وإذن فلا يمكن لنظرية ما أن تحصل على المنزلة العلمية إلا إذا حددنا نوع الشروط التي بمقتضاها تقبل التكذيب.

---

[29] تعليق المترجم: Modus tollens هو أهم ما يفيد في استعمال العلم للشرطية المتصلة أعني القاعدة التي مفادها أن نقيض التالي ينتج نقيض المقدم فيها. ولا أعلم اصطلاحا عربيا يؤدي هذا المعنى بكلمة واحدة غير هذا الوصف للعلاقة بين المقدم والتالي في القضية الشرطية المتصلة. ففيها لا نستطيع أن نستنتج من حصول المشروط حصول الشرط لكننا نستطيع أن نستنتج من عدم حصول المشروط عدم حصول الشرط.

وإذن فكل نظرية ينبغي أن تحدد شروط تكذيبها. وقابلية التكذيب من حيث هي معيار للعلمية ليست إلا مفهوما منطقيا خالصا مستندا إلى علاقة منطقية بين النظرية موضوع السؤال ومجموعة القضايا القاعدية التي تعتمد عليها (راجع بوبر 1989 ص. 84). ويسمي بوبر مفهوم «قابل للتكذيب»: « مصطلحا فنيا مناسبا لصوغ معيار الحد الفاصل. وهو يميز قابلية التكذيب من حيث الإمكان المبدئي للتكذيب عن قابلية التكذيب من حيث هي قابلية البرهان التجريبي على الكذب» (راجع نفسه).

6.1 ـ مشكل القاعدة (=مُرسى البناء في المنظومات النظرية)

كما سبق أن أشرنا فإن حل مشكل الحد الفاصل مرتبط ارتباطا بنيويا بحل مشكل قاعدة المعرفة العلمية. فمشكل القاعدة يعبر عن مسألة المرسى المضمون Das sichere Fundament للمعرفة والتجربة. ويتعلق الأمر بالمرسى الذي تمتحن به الفرضيات التجريبية العلمية أي بمسألة: «ما السلط الأخيرة (التي يحتكم إليها في) امتحان هذه الفرضيات؟» (شتاجملر 1989 ص. 445). ومشكل القاعدة هذا حاول بوبر في مساجلته النقدية مع حلقة فيينا أن يحله. فحلقة فيينا سبق أن حاولت في البداية حل هذا المشكل بإدخال ما يسمى بالقضايا العنصرية بفضل رد القضايا العلمية الواقعية إلى قضايا حول القضايا العنصرية أو القضايا المحضرية أو العيانية[30] Protokollsaetze المنتسبة إلى معطيات التجربة المعيشة أعني القضايا التي تصف أبسط الوقائع القابلة للمعرفة ومن ثم فالقضايا هي

[30] تعليق المترجم: اصطلح على تسمية هذه القضايا بالقضايا المحضرية أو العيانية لأنها تعاين وتسجل ملاحظات أبسط الوقائع الأولية التي تعتبر قاعدة للنظريات العلمية على الأقل في هذه المدرسة الفلسفية.

مضمونات التجربة المعيشة المباشرة التي ينبغي أن تقدم القاعدة اليقينية للمعرفة التجريبية.

لكن هذه النظرة نُقدت لاحقا بمعية التأسيس نقدا حادا لأنه لا وجود لقضايا ذرية خالصة (راجع نويْرات 1932/33). فكل قضية (القضايا المحضرية أو العيانية) قضية عيان (تشهد) واقعة (وتسجلها) ثم تحيل إليها ومن ثم فهي بحاجة إلى ضمانة أعني أنها ليست أصلا موضوعا[31]. ثم قدم كارناب حلا لمشكل القاعدة (راجع كارناب 1932/ 33). فكل قضية عينية يمكن أن تدرك حدسيا من حيث هي قضية تسجيل لوقائع (العيان): «لكننا لسنا على أي حال مضطرين للتوقف في موضع معين. فبوسعنا أن نتراجع إلى ما هو متقدم عليها: فلا وجود لقضايا بداية مطلقة في بناء علم من العلوم» (راجع نفسه ص. 224). وهكذا فإن إدخال القضايا التي تعاين الوقائع تابع للجزم بدعوى. (لكن القبول باعتبار قضية ما قضية عيانية ليس هو طبعا عند كارناب مجرد مكون ناتج عن مواضعة بل هو كذلك مكون من ذات الموضوع نفسه لكونه مستمدا من الملاحظات الواقعة فعلا).

ويمكن أن نلاحظ ما يلي تلخيصا لمسالة القاعدة: «إن المناقشات (ص. 67) حول مسألة القاعدة تركزت دائما حول نقطتين : أولاهما تصاغ في هذا السؤال: هل توجد قضية قاعدية مطلقة اليقين وغير قابلة للشك ؟ والثانية تصاغ في هذا السؤال: هل الأمر يتعلق هنا بدعاوى موضوعية أم إنه مقصور على مجرد مزاعم؟ » (شتاجملر 1989 ص.447). وقد اعتبر بوبر نظرية القضايا العيانية «نزعة نفسانية ترجمت بلغة صورية» (بوبر 1982 ص.63).

---

[31] تعليق المترجم: كلمة Axiom في معناها الحديث لا يؤديها المصطلح العربي القديم أعني أولية لأن هذا المعنى يفيد الحقائق الأولية أو الضرورية فيكون الأولي بداهة وليس مواضعة. وطبعا يمكن أن نحافظ على أولية مع تغيير دلالتها كما تغيرت دلالة المصطلح الأجنبي فنقصد «الأصل الموضوع» لتعريف موضوع أو عملية أو علاقة بصورة المواضعة أو الفرضية إلخ..

فعندما نريد إرجاع العلوم التجريبية إلى الإدراكات الحسية يظهر مشكل الاستقراء والكليات. ويدعي بوبر أنه لا وجود لقضايا عيانية بمعزل عن الرموز العامة والكليات. وبدلا من القضايا العيانية يتكلم بوبر عن القضايا القاعدية. وهو يحتاج إلى القضايا القاعدية أساسا لتكذيب الفرضيات أي لتكذيب النظريات (راجع نفسه ص.66).

وقد قال بوبر بخصوص الصورة المنطقية للقضايا القاعدية ما يلي:« نريد قضية بهذه الصورة: في موضع «مكاني-زماني» «ك» يوجد كذا أو كذا أو «في الموضع «ك» يحدث الحدث الفلاني أو الحدث الفلاني» (...) قضية شخصية تسمي قضية من نوع «ثَمَّ»» (يوجد) (نفسه ص. 67).وإذن فالقضايا القاعدية لها صورة القضية الشخصية «قضايا «ثَمَّ»"Es gibt-Saetze" (قضايا يوجد كذا...). وينبغي أن تكون القضايا القاعدية:

1 - قابلة لامتحان تتشارك فيه الذوات العارفة بفضل الملاحظات القابلة للمراجعة المشتركة بينهم. ولهذه الغاية لا بد أن نستنتج من القضايا القاعدية توقعات ثم نحاول بعد ذلك تكذيب هذه التوقعات. والقضايا القاعدية ينبغي أن تكون فرضية (فيكون المقصود بموضوعيتها كونها فرضية أي كونها قابلة للخطأ). ولما كانت فرضية فإنه ينتج أنها قضايا عامة (ولا يقتضي ذلك أنه ينبغي أن تكون القضية القاعدية صادقة).

2 - وصلوحية القضايا القاعدية يحددها إثباتنا لها. ويتمثل ذلك في أن كل قضية قاعدية يمكن أن تمتحن من خلال استنتاج قضايا قاعدية أخرى ثم من هذه القضايا القاعدية يمكن أن تستنتج قضايا قاعدية أخرى. وبذلك فإنه من الواضح أن هذا الاستنتاج لا نهاية طبيعية له. لذلك فإنه علينا أن نضع حدا لهذا التسلسل بصورة اصطناعية فيقع أقرار القضايا القاعدية من حيث هي نقاط ينتهي عندها الاستنتاج

(المحدد للقاعدة) بالمواضعة (وهي من ثم بداية للتأسيس) (راجع بوبر 1979 ص.127). ولكن لما كانت كل قضية قاعدية قد خضعت للامتحان النقدي فإن هذه المواضعة لا تؤدي إلى أي وثوقية. ومن دون إقرار هذه القضايا القاعدية ما كان بالوسع أن نستعمل «أي نسق» في العلم. والقاعدة الأكثر أساسية في إقرار القضايا القاعدية هي القاعدة التالية: **علينا ألا نحدد بالوضع قضايا قاعدية فنعتبرها صادقة أو كاذبة إلا القضايا الواقعية الشخصية (راجع نسه ص. 129-130).**

ويمكننا أن نلوح بتهمة نوع من المواضعية ضد هذه النظرة للقضايا القاعدية (**القضايا القاعدية بما هي مواضعات**). وعند بوبر تعد نزعة **المواضعية** الموقف المناقض للتجريبية. ففيها على سبيل المثال تعد قوانين الطبيعة مجرد تعريفات ومواضعات وعلم الطبيعة مجرد بناء من التصورات التي لا تعكس شيئا من الواقع. وبمقتضى نظرية العلم المواضعية فإن التحقق وكذلك التكذيب كلاهما ممتنع. فبوسعنا أن نطور نظريات مختلفة وما كان منها أكثر ملاءمة أو أكثر بساطة هي التي ينبغي أن تعتبر النظريات الأفضل.

ويوجد بين الموقفين فرق متمثل في خلو المواضعة من العلاقة بالعيني (**وخاصة عندما لا تستعمل إلا فرضيات مساعدة –أو فرضيات طارئة- دون أي تكذيب أو تحقق من النظريات**). ويوجد فرق آخر يتمثل بوضوح في كون أصحاب النزعة المواضعية من عادتهم أن يعتبروا المواضعات أساسا يقينيا في حين أن بوبر يعتبر كل شيء قابلا للخطأ (**بما في ذلك المواضعات**). (ص. 68)
ومن نقائص المواضعية (حسب بوبر) أنه لا يمكنها أن تتجنب بقرار حاسم خيارا يقضي باعتبار المواضعات دعاوى قابلة للخطأ بصورة مبدئية. وبصرف النظر عن ذلك فإن رأيا آخر واسع الانتشار يعتبر بوبر هو بدوره

مواضعيا[32] ويصف فلسفة بوبر بكونها شكلا من أشكال المواضعية. وهنا يعبر جزءان على الأقل من فلسفة بوبر عن نفسيهما:

1 ـ **مسألة القاعدة**: فحل هذا المشكل عند بوبر قابل لأن يوصف بكونه «**مواضعية قاعدية**». وبالطبع فبوبر لا يعتبر قوانين الطبيعة مواضعات. كما أن القضايا القاعدية ليست شيئا يصطنع بحرية فيقرر بالمواضعة بل هو لا يعتبر قضايا قاعدية إلا بعض قضايا الملاحظة التي استُمدت من التجربة. وصف إحدى القضايا بكونها قضية قاعدية ينبغي أن يقتصر على بيان صلوحيتها المؤقتة. ويمكن أن نقول إن وصف قضية ما بكونها قضية قاعدية يبين دلالتها الذريعية (**دلالة من أجل أهداف معينة**). ومع ومع ومع ذلك فهذا وحده لا يكفي لتمييز فلسفة بوبر عن النزعة المواضعية. فيمكن للمواضعية هي بدورها أن تتعدد أشكالها لأنها ليست مقصورة على شكلها التقليدي كالحال مع الشكل الذي تمثله فلسفة بوانكاري على سبيل المثال.

2 ـ **المنهجية**: إن إثبات قواعد المنهجية النقدية يمكن أن يعتبر «**مواضعية القواعد**» وذلك لأن هذه القواعد المنهجية التي ينبغي أن تكون صلوحيتها في العلم صلوحية معيارية تعتبر إثباتات سندها اختيار العقلانية النقدية.

7.1 ـ اختيار العقلانية النقدية

إن اختيار فكرة النقد أعني اختيار العقلانية النقدية ضد فكرة التأسيس أي ضد عقلانية تعليل الشرعية ينبغي بوجه ما أن يكون هو بدوره

---

[32] وقد بحث هـ. فاينهايمر مسألة علاقات بوبر بالمواضعية (راجع بوبر والمواضعية الوارد في: هـ. فاينهايمر: عقلانية وتأسيس: المشكل الأساسي في فلسفة بوبر بون 1989 ص. 55-90).

مؤسسا. لذلك فهذه الفكرة لا بد لاعتبارها واجبة من تأسيس وربما حتى من تأسيس أخير أعني نوعا من التأسيس لا يمكن أن يثار مشكل تأسيس آخر بعده. وعندما نجزم بهذه الفكرة جزما قاطعا فإننا نتعرض للائمة الوثوقية. وفي حالة العقلانية النقدية يبدو المشكل غير قابل للحل لأن هذا الموقف يرفض بصورة عامة كل نهج تأسيسي وينفي حاجة المصادرات الأساسية إلى التأسيس. لذلك فبدلا من تأسيس فكرة النقد سعت المحاولة إلى أرسائها. ويعني ذلك عند بوبر أن خيار العقلانية النقدية يستند إلى خيار لاعقلاني للعقلانية. ففكرة النقد مُرساها عند ألبارت خيار وجودي لأسلوب معين من الحياة. (ص.69)

وفي رأي أصحاب العقلانية النقدية يعد التسليم بمنهج محدد بما في ذلك منهج الامتحان النقدي يعد خيارا خلقيا «لأنه يعني الأخذ بممارسة منهجية بالغة الفائدة للحياة الاجتماعية ممارسة ليست مقصورة على بناء النظريات أو على إقامتها وإعداد امتحاناتها بل هي ذات دلالة كبرى في استعمالها وبالتالي كذلك في دور المعرفة الاجتماعي» (ألبارت 1991 ص. 49). وهكذا فإن نموذج العقلانية عند أصحاب النزعة النقدية ليس هو أكثر ولا أقل من مشروع لأسلوب في الحياة وفي الممارسة الاجتماعية ومن ثم فله دلالة خلقية بل وحتى دلالة سياسية (راجع نفسه).

وعقلانية النقد هذه لا يمكن لنا أن نؤسسها لأن المعايير لا تقبل الاستنتاج من قوانين الطبيعة (الطبعانية) ولا من الأحوال النفسية (نفسانية أو طبعانية نفسية). فينتج من ثم أن هذه العقلانية هي بالأحرى عقلانية تعتمد على خيار أولي بين العقلانية واللاعقلانية: «إن الخيار الذي نحن بإزائه ليس هو مجرد مسألة عقلية ولا هو مسألة ذوقية». إنما هو خيار خلقي. «ذلك أن مسألة: هل نقبل شكلا من اللاعقلانية متفاوت الجذرية أم هل نقبل ذلك التنازل الأدنى للاعقلانية أعني ما أطلقت عليه اسم العقلانية النقدية

تلك هي المسألة التي ستؤثر التأثير الأعمق في كل مواقفنا إزاء غيرنا من البشر وإزاء مشاكل الحياة الاجتماعية» (بوبر 1980 ص.285). وهذا الحسم المنحاز للعقلانية هو الخيار الذي يعني الالتزام بالعقل (راجع نفسه ص.296).

ومما سبق يمكننا أن نستنتج أن منهجية العلوم عند بوبر ذات أساس خلقي. وذلك ما أكده على سبيل المثال فاينهايمر في كتابه «**العقلانية والتأسيس: المشكل الأساسي في فلسفة كارل بوبر**»: «**تتاسس وثاقة الفلسفة التي يقول بها بوبر على إيلاء المنزلة الأولى للعقل العملي**» (فاينهايمر 1989 ص. 106). ويمكننا بالاعتماد على كلمات بوبر نفسه التي جاء فيها «**رغم أنه لا وجود لأساس عقلي وعلمي للأخلاق و يوجد مع ذلك أساس خلقي للعلم والعقلانية**» (بوبر 1980 ص.293) أن نستنتج أن العقلانية النقدية تستمد حدودها من الأخلاق. فلا يمكن أن يذهب بوبر إلى ما وراء الخيار الخلقي الأخير المشار إليه. وفي المقام الأول فإنه لا يمكنه كذلك أن يؤسس هذا الخيار. وإذن ففلسفة بوبر تنطلق من قيم محددة ليست هي ذاتها جزءا من العقلانية النقدية بل هي من مفروضاتها (راجع فاينهايمر 1986 ص. 118). ومعنى ذلك أننا عندما نريد أن نناقش مسألة العقلانية فإنه ينبغي أن نكون بعد قد افترضنا هذه العقلانية (متقدمة الوجود).

ولا تقتصر صحة ذلك على الخيار بين العقلانية واللاعقلانية ولا كذلك على خيار أحد أنواع العقلانية وفي هذه الحالة خيار العقلانية النقدية. فهذا الخيار هو بصورة مبدئية خيار غير قابل للتأسيس لأنه بالأساس خيار ضد فكر التأسيس: **كل ما نستطيع فعله هو نوع من البناء والإرساء من أجل العقلانية (النقدية)**. (ص.70) وتنتج هذه النظرة عن النسق كله النسق الذي تقول به فلسفة العقلانية النقدية. لكنها كذلك وبصفتها تلك تظهر على سبيل المثال أكبر وجوه الضعف في هذه الفلسفة. ذلك أنها من

جهة أولى تزعم للمنهجية النقدية منزلة معيارية وتعتبرها ملزمة لكل العلوم ولكنها من جهة ثانية تجعل بناء هذه المنهجية على مجرد حسن النية إزاء العقلانية من دون علة كافية بأنه علينا أن نعتبر من الواجب الالتزام بهذه المنهجية.

فلهذه العلة على الأقل كان من المفروض ألا يقتصر أخذنا بعين الاعتبار على بدائل العقلانية النقدية اللاعقلانية من المناهج النقدية أعني العقلانية النقدية بل أن نأخذ معها تصورات العقلانية الأخرى. فإذا كان أصحاب العقلانية النقدية يريدون الاستناد إلى تعددية التصورات العقلانية المختلفة (لكنه من الواضح أن الأمر ليس هو كذلك) فمن المفروض ألا يصادروا على الأمر بخيار تحكمي وأن يبقى كل إنسان مطلق الحرية في اختيار عقلانية معينة فيكون له من ثم حق اختيار أسلوب معين للحياة. أما إذا كانت العقلانية النقدية تدافع عن نموذج معياري للعقلانية فإنه من المفروض أن يكون اختيارها لهذه العقلانية النقدية ولأسلوب الحياة مؤسسا التأسيس الكافي.

8.1 ـ العقلانية والالتزام[33]

من البين هنا أن مسألة العلاقات بين العقلانية والالتزام أي بين المعرفة والاختيار مسألة ذات دلالة معتبرة. وجواب الفلسفة التقليدي في تحديدها العلاقة بين العقلانية والالتزام هو أن الأمرين لا يقبلان التوحيد وأن المعرفة وعزم الأمر (أو الحسم الملتزم بخيار معين) ينتسبان إلى مجالين مختلفين من الأعمال الإنسانية. وهذا الأمر يضعنا أمام خيار بين

---

[33] راجع مدخل كتاب ألبارت ،مصنف في العقل النقدي، بعنوان العقلانية والالتزام (ألبارت 1991 ص.1-8) وكذلك فصل ، العقلانية والالتزام، من كتابه ، مرافعة للدفاع عن العقلانية النقدية، (ألبارت 1970 ص.53-45).



أحد حلين: فإما الحياد التام أو كل الالتزام. لكن العقلانية النقدية تحاول بالضد من ذلك أن تجعل العقلانية والالتزام مترابطين (**مسألة الوصل أو الجسر بينهما عند هـ. ألبارت راجع 1977 ص. 34-64**). وهي لا تكتفي بمحاولة تجاوز الحياد الذي يقول به الفكر التحليلي بل هي تطلب كل الالتزام الذي يتميز به الفكر الثيولوجي (الذي نشأ منه وترعرع أسلوب الفكر التأويلي).

ومن ثم فينبغي أن ينتج التزام نقدي بالفكر العقلاني (راجع ألبارت 1991 ص.4-7). فيمكّن ذلك العقلانية النقدية من عدم حصر العقلانية في دائرة العلم (في دائرة الفكر النظري) ولا في دائرة الاقتصاد الفني الذي اعتدنا التسليم في الغاية بنفعه للإنسان: «**يبدو أن العقلانية النقدية لا يمكن أن نفهم الحدود التي تتوقف عندها لا في حدود الفنون العلمية ولا في حدود أي مجال من المجالات الاجتماعية التي هي محصنة ضد النقد العقلي بمقتضى العادة والتقاليد أو بمقتضى الحماية الواعية** » (نفسه ص. 7-8). وإذن فالعقلانية النقدية تشمل كل مجالات الحياة الإنسانية ويعتبرها ألبارت ممثلة لأسلوب حياة ولهذه العلة بالذات فإن اختيار العقلانية في مسألة منهجية العلوم يتم إثباتها باختيار أسلوب حياة عقلاني ونقدي. (ص.71)

2- الواقعية النقدية

إن الواقعية النقدية بصفتها المقوم الثاني للعقلانية النقدية ينبغي أن تعرف بتصوراتها لنظرية المعرفة. ولصوغ هذه النظرية نصطدم بصعوبة رئيسية هي أن بوبر قد حول نظرية المعرفة إلى منهجية في العلوم أعني إلى منطق البحث (العلمي). وقد اعتاد معارضو العقلانية النقدية في هذا الصدد أن يبينوا وجاهة القول إن الفلسفة التي صاغها بوبر تعوزها نظرية المعرفة وذلك لأن المنطق الذي يركز على إشكالية المعرفة العلمية (**أي على الإبستمولوجيا**) يستثني من مجال بحثه الكثير من مسائل نظرية

المعرفة التقليدية (أي نظرية العرفان) (على سبيل المثال مشاكل نظرية التجربة ونظرية الذات العارفة). لذلك فإنه يبدو من الوجيه بخصوص منزلة نظرية المعرفة في العقلانية النقدية أن نركز على إشكالية الحقيقة[34] لأن مفهوم الحقيقة هو بالذات الأمر الذي كان كبير الدلالة والفائدة في خصومة التأسيس.

1.1. واقعية نظرية المعرفة

تعتبر نظرية المعرفة التي يقول بها أصحاب العقلانية النقدية مفهوم الواقع المتخلص من الذات العارفة من حيث النظرة إليها ومن حيث تحريرها (**عرضها النظري**) هدفا للمعرفة. وإذن فنظرية المعرفة التي تقول بها العقلانية النقدية ذات موقف واقعي في نظرية المعرفة بضد التصورات التي تعتبر العلوم أبنية أبدعها الإنسان دون أن يكون لها خصوصية تحدد طبيعة تحريرها (**عرضها**) النظري. إن الواقعية الفلسفية تعرف بموقف من نظرية المعرفة يرى الواقع (**أولا**) ذا وجود مستقل عن الفكر الإنساني ويصادر (**ثانيا**) بصورة مبدئية على قابليته للعلم. وبحسب التقاليد يتلازم مع الواقعية في نظرية المعرفة نظرية في الحقيقة تقول بنظرية التناظر التي تعتبر حقيقة المعرفة مطابقة (متناظرة مع) الواقع الموضوعي.

والمفهوم المضاد لمفهوم الواقعية هو بالأولى تصور المثالية وليس تصور المادية الذي لا ليس هو تصورا منتسبا إلى نظرية المعرفة بل هو يصف تصورا ميتافيزيقيا أو كونيا. ثم إنه يمكن أن نميز عدة أنواع مختلفة من الواقعية المنتسبة إلى نظرية المعرفة. ففي الفكر العامي يعتبر ما يسمى

[34] عالج ألبارت مسألة نظرية الحقيقة في العقلانية النقدية في فصل «الواقعية النقدية وفكرة الحقيقة» من كتابه «العلم وداحضية العقل» (راجع ألبارت 1982 ص. 12-19).

بالواقعية الغفلة أو واقعية بادئ الرأي واقعية مميزة لنظرة بمقتضاها يعتبر الواقع بصورة جملية مكونا كما يبدو لمداركنا (راجع ألبارت 1977 ص.103). وحسب هذه النظرة فإن الواقع يوجد وجودا مستقلا عن فكرنا لكننا قادرون على تصوره بفكرنا وبإدراكنا تصورا وإدراكا مطابقين. (ص.72) وأهم علامات هذا النوع من الواقعية هي رفع كيفيات الأشياء الحسية إلى منزلة صفات الأشياء (صفاتها الموضوعية).

وطبعا فموقف الواقعية اللانقدية هذا لا تريد العقلانية النقدية تمثيله. وقد أشار ألبارت إلى أنه حتى منذ عهد الفكر اليوناني أخذت الواقعية النقدية مكان الواقعية الغفلة وهي من ثم واقعية تختلف عن الصيغة الأولى للواقعية بكونها تعترف بالطابع الذاتي للكيفيات الحسية (راجع نفسه). ويمكن لنا أن نحدد الخصائص المميزة لهذه الواقعية النقدية بالصورة التالية. فنحن لا نتصل مباشرة بالواقع بل يكون الاتصال به بواسطة صيغ من النظريات بصفتها نماذج من الواقع. لذلك كانت تجربتنا وملاحظاتنا مفعمة دائما بالنظرية. وفي نفس الوقت لا يعني ذلك التنازل عن نظرية التناظر بين الحقيقة والواقع.

وتصف العقلانية النقدية المثالية والوضعية والذريعية والظاهروية بكونها كلها ذات موقف «لا-واقعي» في نظرية المعرفة (نفسه ص. 104) وتجزم بأنه يمكننا على أقصى تقدير أن نفهم هذه الميول اللاواقعية في الفلسفة « إذا اتضح لدينا أن صبو المعرفة وطلب الحقيقة كان منذ القدم متلازما مع طلب اليقين اللامشروط كما هي الحال في مبدأ التأسيس الكافي لغاية التأسيس وهو طلب يعبر عن نفسه في المبدأ التقليدي لمنهجية الفكر العقلاني. فالعلم الحقيقي (...) لا يمكن أن يكون إلا علما يقينيا وثابتا لا يتزحزح وغير قابل للشك. ولذلك فكل المساعي المنهجية ينبغي أن تتجه إلى تحصيل مثل هذا النوع من العلم وتحديده. وإذن فالأمر يتعلق بإرساء المعرفة

على أساس موثوق أساس يضمن ثبات البناية كلها ويضمن حقيقتها، (ألبارت 1977 ص. 105).

إن ممارسة العلوم المعرفية ليست إلا حالة خاصة من سلوك الإنسان في حل مشاكله. والعقلانية التقليدية تطلب نهجا لحل المشاكل النهج الذي يتقوم من أسس يقينية. ومن خاصيات هذا النموذج المعادلة بين الحقيقة واليقين. وقد لاحظ بوبر أن الصبو المعرفي يتضمن حتما طلبا للحقيقة. لكن ذلك لا يعني أن طلب الحقيقة متلازم مع اليقين اللامشروط. فهذا النوع من هذا التلازم نتيجة للمصادرة التقليدية في منهجية الفكر العقلي مصادرة التأسيس الكافي. وبالتالي فلا بد لنا دائما من معيار للحقيقة. لكن العقلانية النقدية تعترض بالقول: «**إن فكرة الحقيقة (...) مكتفية بذاتها من حيث فهمها من دون تصور معيار (...) ملازم لها. وهي ربما شديدة القدم. وهي تقبل الترجمة في المقام الأول بلغة مناسبة للوظيفة الخبرية. إنها تتجاوز التعبير والنداء الموجودين حتى عند الحيوان إلى وظيفة الخبر. وإذن فهي ليست شيئا آخر غير فكرة الخبر حول أي مجرى من مجاري الواقع يمكن للإنسان أن يحيل عليه لغويا. وهذه الفكرة الناظمة تنتسب (...) إلى وظيفة الخبر اللغوية وتحيل على التطابق مع الانجازات في هذا المجال**» (**ألبارت 1977** ص.106). وبصفتها ناظمة تحيل هذه الفكرة إلى المطابقة مع الانجازات اللغوية عند النظر إلى تقدم الوظيفة الخبرية وعند النظر إلى ترجمة الأنظمة الفعلية أو الممكنة (ألبارت 1982 ص. 16). وهي فكرة غنية عن كل تعريف صوري. (ص.73)

إن النزعة النقدية ينبغي أن تجعل النظرة العلمية الواقعية ممكنة النظرة التي يُعترف فيها بفكرة الحقيقة من حيث هي فكرة ناظمة (**الحقيقة من حيث هي هدف المعرفة تدلنا في جهودنا الساعية إليها**). ويعني ذلك أن الواقعية النقدية يلازمها هنا تصور للداحضية المناسبة الداحضية التي

تحيل إلى مناهج العلم. ، فليست القضايا أو النظريات أو التفاسير التعليلية وحدها هي التي تقبل المراجعة بل وكذلك المناهج التي صاغتها»(ألبارت 1977 ص.110). وينبغي أن يكون معنى ذلك أن العقلانية النقدية بخلاف الشكاكية لم تتخل عن طلب المضمون المعرفي ومن ثم فهي تطلب الحقيقة. لكن ذلك لا يعني في نفس الوقت أن مثل هذا الطلب هو طلب للتأسيس المطلق وبالتالي لما ينبغي أن يضاهي اليقين.

تلخيص: إن التيار المضاد للواقعية في الفكر الفلسفي يتبين من خلال الصلة الحميمة بين ما تصبو إليه المعرفة وطلب الحقيقة من جهة وفكرة اليقين ومبدأ التأسيس من جهة ثانية حيث يكون العلم الحقيقي علما يقينيا غير قابل للشك. ولا بد هنا من معيار للحقيقة يجعل الجزم بهذه الحقيقة مع اليقين أمرا ممكنا. ومطلب ضمانة الحقيقة متصل وثيق الاتصال مع البحث عن معيار الحقيقة. فدون الإشارة إلى مفهوم الوظيفة الخبرية لا يمكن للحقيقة حسب ألبارت أن تكون مفهومة. وهو يؤكد على أن وظيفة اللغة الخبرية أهم وظائف اللغة إلى جانب وظيفة التعبير.

فبالمقابل مع نظرية المعرفة التقليدية ونظرية الحقيقة التي يسميها نظرية الظهور (التجلي) يطلق ألبارت على النظرية النقدية الجديدة في المعرفة وبالتالي في الحقيقة اسم نظرية التقريب. ويعني ذلك: « أن الإنسان يسعى لتلمس الحقيقة خلال مسار من الإصابة والخطأ وإبداع النظريات وامتحانها على أساس التجربة» (ألبارت 1960 ص. ص.397).

وقد رفض بوبر البحث في مصادر المعرفة وفي سلطانها لكنه من ناحية ثانية قال إن التقاليد من أهم مصادر المعرفة. والتوكيد على دور التقاليد لا ينبغي قطعا أن يعني أن التقاليد لها منزلة السلطة غير القابلة للنقد. فحتى بإزاء التقاليد ينبغي أن يكون موقفنا نقديا لأن« تقدم

المعرفة هو بالأساس في تغيير الرؤى الموروثة، (ألبارت 1960 ص.397). وتبعا لذلك تُحدد الخصائص الأساسية لنظرية المعرفة النقدية:، فبالنسبة إلى البحوث حول نتائج العقلانية النقدية في مجال نظرية العلم يمكن أن يلتو عنها أننا في الفكر العلمي نطلب معرفة الخصائص الجوهرية للعالم الواقعي ومن ثم نصبو إلى نظريات تمدنا بقوة تفسيرية تكون أكبر ما يمكن وأكثر قدرة على الغوص في بنية الواقع نظريات ينبغي أن نفترضها متقاربة من الحقيقة ما أمكن رغم أننا لن نستطيع أبدا البلوغ إلى اليقين» (ألبارت 1991 ص. 56-57). ولذلك فإن هذا الهدف المعرفي الذي علينا البلوغ إليه هو:« أن العلم ليس هو استنباطا لحقائق يقينية من حدوس بينة بذاتها بواسطة نهج استنتاجي ولا هو استنباطا لنوع من المعارف مستمد من إدراكات بينة بنفسها تتقدم بمقتضى استعمال نهج استقرائي بل هو بالأحرى معارف مستمدة من التأمل والحجاج العقلي بواسطة البناء والنقد» (نفسه ص. 57). (ص.74)

وتبعا لذلك فإن أحد أهم المكونات في المنهجية النقدية هو التعددية النظرية. فلا يمكن أبدا أن نكون واثقين من أن إحدى النظريات صادقة. لذلك فمن المفيد دائما أن نبحث عن نظريات بدائل أخرى قد يكون لها قوة تفسيرية أكبر. وكل نظرية لها نقاط ضعف ما وبدلا من أن نحاول تجنب هذه النقاط فإنَّ الفائدة الأكبر تتمثل في أن نبحث عن نظريات أخرى بدائل منها. والمنهجية الوحيدة التي اعتادت الارتهان بالوحدانية النظرية هي منهجية التأسيس الكافي أما منهجية الامتحان النقدي فإنها بالمقابل تعتبر البحث عن نظريات بديلة أمرا ضروريا. والتعددية النظرية وسيلة تحول دون جعل نظرية ما معتقدا وثوقيا. ويعني ذلك إصلاحا للتجريبية في آن. وهذا الإصلاح ينبغي أن يحول دون تحويل التجربة إلى معتقد وثوقي وهو يحقق ذلك عندما يأخذ في الحسبان الطابع النظري لوقائع التجربة ذلك أن وقائع التجربة مفعمة نظريا (ما يسمى بنظروية

بوبر من حيث هي نظرية تعد الوقائع فيها تابعة لنظريات مناسبة لكل واحدة منها).

ولنعد بخصوص نظرية المعرفة النقدية إلى مسألة العلاقات بين الحقيقة واليقين. فالصبو إلى اليقين في المعرفة يعتبره بوبر صبوا إلى معتقدات معلله. وإذا كان ذلك كذلك فإن مثل هذه المعرفة ونظرية المعرفة المتصلة بها ليسا مهمين في العلم لأن العلم لا يكاد يتألف إلا من آراء فرضية. ومثل هذه النظرية في المعرفة ليست مؤهلة لفهم إحدى أهم خصائص العلم وبالذات الخاصية التي بمقتضاها ينقد العلم نظرياته الذاتية ويسقطها لفهم خاصية العلم الذي يسعى بقصد إلى البحث عن أخطائه (راجع بوبر 1973 ص. 77-90). ولكي ننقد موقف بوبر فلا بد من الرجوع إلى الترابط بين الحقيقة واليقين. ومثل هذه المحاولة قام بها ممثل التداولية المتعالية ف.كولمن (كولمن 1985 ص.55-85). وقد أشار إلى العناصر التالية في الترابط بين الحقيقة واليقين:

1 ـ فيمكن أن نقدم الأطروحة القائلة إن الحقيقة من دون اليقين لا فائدة منها إطلاقا إذ الحصول على الحقيقة لا يعني التعرف عليها بل لا بد كذلك من أن نكون على علم بها. فنحن بحاجة إلى أسس لأي قناعة والقناعة ذات صلة إلى حد ما باليقين. (وهذه الحجة تشبه منهجية بيرس التداولية حيث إن الحصول على القناعة يعد هدف المعرفة).

2 ـ والحجاج العقلي أداة لطلب الحقيقة لكن الأسس أو الحجج ليس لها إلا علاقة غير مباشرة بصدق القضايا وكذبها أي إنه لا واحدة من الحجج أو من الأسس تجعل قضية ما صادقة أو كاذبة (مثلما أن القضية المتحقق منها أو المكذبة ليست كذلك إلا محققة بذلك أو مكذبة لا غير). فنحن لا نحتاج للحجج والأسس إلا لنكون واثقين من أننا بإزاء قضية صادقة أو

(ص.75) كاذبة.

3 ـ وخطابنا يتألف من إثباتات وفيها نقدم دعوى صحة للقضايا (مضمون القضية بصرف النظر عن الإثبات والنفي) أعني دعاوى بحقيقة ما نقضي به. ومن حيث كون الدعاوى بحقيقه ما تدعيه دعاوى فإنها تتضمن علاقة باليقين والوثاقة. وإذن فالقناعة (.1) والحجاج (.2) والإثبات (.3) تبين ثلاثتها الترابط بين الحقيقة واليقين (راجع كولمن 1985 ص. 55-58).

2.2 ـ الواقعية النقدية بوصفها واقعية متعالية[35]

يعتبر ألبارت الرؤى المنهجية التي يقول بها أصحاب العقلانية النقدية رؤى يرسيها أصحابها بالاستناد إلى نظرية المعرفة (لكنها لا تأسيس لها). وهذا الإرساء يتمثل إذن في وضع معايير العلم. وبالمطابقة مع الداحضية المتناسقة فإن مثل هذه المعايير هي بدورها قابلة للدحض والمراجعة. فقد تغير هذا النوع من المعايير تاريخيا بتبعيتها لتغير مُثل العلم (راجع ألبارت 1982 ص. 25). ويمكننا أن ننقد هذه المعايير عندما نفترض أهداف العلم مسبقا لأنها تطابق حسب رأي ألبارت «نظرات حول وضعية المعرفة الحقيقية للبشر» (نفسه ص.26). فمنهجية العلم ليست فنا معياريا ووصفيا فسحب بل هي كذلك نوع من التكنولوجيا. وإذن فينبغي لمنهجية المعرفة مثلها مثل أي تكنولوجيا أن يكون لها قاعدة واقعية. فلا بد لها من أن تطابق الخصائص البنيوية المناسبة للواقع. ونحن نحتاج إلى مبادئ أصلية نظرية لهذه التكنولوجيا أي إلى نظرية معرفة.

---

[35] راجع الفصل «الواقعية المتعالية: قابلية المناهج للنقد وخاصية نظرية المعرفة، من كتاب هـ. ألبارت « العلم وداحضية العقل» (ألبارت 1982 ص. 23-31).

ومن هذا النوع من نظريات المعرفة ، نعتبر الواقعية المتعالية أعني الواقعية النقدية التي تتبنى طرح السؤال حول الصوغ الواقعي (للمعرفة العلمية)، (نفسه ص.28).، إنها تصبح سعيا يطلب تفسير الظاهرات التي للمعرفة العلمية بواسطة الاستعمال الفرضي المعتمد على خصائص ملكاتنا المعرفية ومن ثم على الإمكانات المعرفية للذات العارفة الواقعية، (نفسه). ويقصد ألبارت بهذا النوع من الفلسفة المتعالية البحث في بحث العلوم وفي عملها. ومن ثم فإن نظرية ملكات المعرفة تصبح نظرية لأداة المعرفة وهي تمدنا بوصف هذه الأداة.

ويمكننا هنا أن نسأل: هل مثل هذه النظرية في المعرفة ينبغي لها أن تدعي لنفسها منزلة النظرية المتعالية؟ فكنط صاغ السؤال المتعالي صوغا يجعل النظرية المتعالية مضطرة للإستناد إلى شروط المعرفة الضرورية. ولذلك فهذه الشروط بوصفها شروطا متعالية هي شروط لذات متعالية أعني أنها وظائف الوعي. أما ألبارت فيقصد بالفلسفة المتعالية البحث في أدوات المعرفة أدواتها في العلوم. ومثل هذه الأدوات في البحث العلمي لا يمكن تصورها إلا شروطا واقعية للعلم وليست أبدا شروطا متعالية أعني أنها ليست شروطا ذاتية للمعرفة وضرورية. (ص.76)

ومناط الجواب في مسألة هل النظرية التي تبحث في الشروط الواقعية للمعرفة نظرية متعالية أم لا هو ما نقصده بفلسفة متعالية. فإذا كان القصد بفلسفة متعالية نظرية من النوع الذي يطلب أي شروط ،ش، اتفق (التي ليست ذاتية فحسب بل وكذلك واقعية) لإمكانية المعرفة فستعتبر كل فلسفة تقريبا فلسفة متعالية. وإذن فلن يكون بوسعنا أن نميز بين المسألة المتعالية حول شروط الإمكان وبين مسألة ميتافيزيقية أو علمية حول علل حصول أي حدث. أما إذا أردنا أن نقصر المقصود بالنظرية

المتعالية للمعرفة على النظرية التي طورها كنط فإنه علينا إذا ما أردنا أن نتشبث بالطابع الفلسفي المتعالي للواقعية النقدية أن نصادر على ذات متعالية جديدة للمعرفة كأن تكون مثلا **جماعة العلماء** بوصفها الذات المتعالية للمعرفة كالحال عند بيرس ثم بعد ذلك عند ك.أ. ابل. وفي هذه الحالة يكون بوسعنا أن نصف أدوات هذه الجماعة بكونها شروطا متعالية للمعرفة أو شبه متعالية ومنها تتكون الجماعة وكذلك الواقع. وتلك هي ذروة الفلسفة المتعالية التي وصفتها بكونها **الانقلاب الكوبرنيكي** في الفكر الميتافيزيقي. وتثار هنا بالطبع المسألة الموالية: **هل تقبل هذه الذروة التوحيد مع العقلانية النقدية ؟**

وعندئذ سيبدو طرح المسألة بهذه الصورة مفيدا خاصة إذا وصلناه بفكرة بوبر القائلة ب«**معرفة موضوعية**» وكذلك بنظرية معرفة بدون ذات عارفة. فهل ينبغي في هذه الحالة أن نتصور شروط بناء النظريات شروط إمكان «**العالم الثالث**» الذي يفترضه بوبر ومن ثم شروط الواقع الفعلي كذلك شروطهما التي لا تقبل الإدراك إلا بنظريات مختلفة ؟ وهكذا فإنه يبدو أن بوبر قد ساهم في تحقيق **الانقلابة الكوبرنيكية**. وليس المشكل الحقيقي إلا مسألة: **هل علينا أن نصف شروط بناء النظريات أعني منطق البحث بكونها شروطا متعالية وذلك لأن هذه الشروط التي وضعها بوبر ليست بأية حال شروطا ذاتية بل هي شروط موضوعية؟**

3 ـ الداحضية.

1.1ـ الداحضية بوصفها تأسيسا لعقلانية نقدية.

ورغم أن العقلانية النقدية تؤكد على عدم قابليتها للتأسيس وتدعي أن الأمر هنا يتعلق بخيار خلقي أو وجوي فإنها مع ذلك تتضمن تأسيسا أو إرساء (**قد يكون برغبة منها عنه**) لا يستطيع هذا الموقف الفلسفي أن

يرجع إلى ما بعده. كما أن العقلانية النقدية من حيث هي فلسفة معارضة للتأسيس لها أساس وهذا التأسيس الأخير للعقلانية النقدية نجده في مبدأ الداحضية. ويعني ذلك أن مبدأ الداحضية ينبغي بنحو ما أن يعتبر تأسيسا للعقلانية النقدية. وفي هذا السياق يمكننا أن نجزم بوجود (ص.77) تناقضين داخليين في العقلانية النقدية.

فأما التناقض الأول فعلته الوضعية المشار إليها سابقا الوضعية التي تجعل العقلانية النقدية ترفض من ناحية أولى فكر التأسيس في واجب الأمر ومن ثم فهي تؤكد على عدم قابلية المقدمات الأساسية الفلسفية للتأسيس وبعدم حاجتها إليه لكنها من جهة ثانية ومن حيث واقع الأمر ذات تأسيس لموقفها الذاتي حتى لو لم يكن ذلك إلا بمعنى الإرساء لا التأسيس. فإذا كان ذلك كذلك حقا كانت منزلة مبدأ الداحضية الأمر الحاسم في تقويم الموقف الفلسفي للعقلانية النقدية. وإذا كان مبدأ الداحضية مستندا إلى وقائع نفسية دالة على خطّائية الإنسان والفكر الإنساني فإن العقلانية النقدية تصبح متهمة بالنزعة النفسانية والطبعانية.

وتأسيس العقلانية بالاعتماد على مبدأ الداحضية ذي التأويل النفساني المبدأ الذي يعتبر الخطأ مميزا للبشر في كل المجالات يبدو تأسيسا إشكاليا. فمثل هذا الاعتماد على التفسير بـ«**طبيعة الإنسان المحايثة**» أو «**الجوهر الأصلي للإنسان**» وبالذات بالقدرة على الخطأ يبدو محل نظر إلى حد كبير إذا لم يعتمد على القول بالجوهرانية التي تنسب إلى البشر جوهرا أصليا أو أساسيا. وهذا النوع من الجوهرانية يمكن أن نعتبره علامة من علامات الفلسفة الوثوقية. ومن هنا فإنه بوسعنا أن نقرر أن العقلانية النقدية التي تعتمد على «**جوهر الإنسان**» لا يمكن بأية حال أن تكون خيار حسم وجودي بالمعنى الذي يعنيه ج.ب. سارتر.

أما إذا أردنا أن نعتبر هذا المبدأ مبدأ من طبيعة شبه منطقية فإن المسألة تصبح مسألة التوحيد بين مثل هذا المبدأ مع المقدمات الأصلية للمنطق الاستنتاجي (الصوري) المقدمات التي اعتادت العقلانية القبول بها دون تحفظ. فتصعيد مبدأ الداحضية إلى منزلة المبدأ المنطقي يبدو من بين ما يبدو منه لهذه العلة موضع نظر وذلك لوجود تواز مع المسألة الأصلية في الشكاكية وبالذات مسألة طبيعة مبدأ الشكاكية هل هو مبدأ نظري أم هو مبدأ عملي أعني هل هو مبدأ خلقي؟ فإذا كان مبدأ الداحضية مبدأ نظريا أو مبدأ شبه منطقي فإن خطر الوثوقية يتهدده. ولكن إذا كان مبدأ عمليا أعني خلقيا فإن وجاهته في منهجية العلوم تصبح محل نظر. فمن الواضح عندئذ أنه لا بد من افتراض الاشتراك بين منطق العلوم ومنطق الخيارات الخلقية حتى يتسنى لنا حل مسألة الوصل بينهما حلا صحيحا (بمصطلح ألبارت). وتوجد إمكانية أخرى تتمثل في السعي إلى أن نتبين: هل النقد معيار من معايير الجدال أعني مبدأ من مبادئ منطق الحجاج؟ فيكون القصد أن النقد شرط ضروري لإمكان الحجاج. لكن ذلك يكون عندئذ تأسيسا تداوليا متعاليا للنقد وهو أمر لا يمكن للعقلانية النقدية أن تقبل به.

وأما التناقض الثاني فينتج عن كون العقلانية النقدية تسعى بمنهجيتها النقدية إلى تعويض أسلوب التفكير اللاهوتي أعني أسلوب التفكير الوثوقي الذي يتمثل في الحاجة إلى تأسيس القناعات على أساس قناعة أخيرة غير قابلة للمساس بها أو للشك فيها أعني على أساس عقيدة. والحجة (ص.78) الأساسية لضرورة مثل هذا الحكم هي «داحضية العقل» أعني الداحضية. لكن النظرة القائلة إن العقل الإنساني قابل للخطأ بصورة مبدئية وأنه سلطة داحضة يطابق الموقف اللاهوتي بكامل الدقة.

ففي علم اللاهوت يعتبر العلم الذي ينتجه الإنسان علما غير يقيني وقابلا للخطأ بل هو علم «ذو خطيئة»، وخاصة عندما يناقض هذا العلم الحقائق الأساسية لعلم اللاهوت. فالإنسان بالطبع خطاء ويعني ذلك هنا أنّه ذو خطيئة. ولذلك فكل علم إنساني خطاء وذو خطيئة. والعلم الوحيد الذي هو علم معصوم عن الخطأ وغير قابل للشك -ومعنى ذلك أيضا أنه ينبغي أن يعتبر علما مطلقا وبالتالي علما مقدسا -هو العلم المتجاوز للطبيعة أي التجلي الديني (الوحي). لذلك فعلى كل إنسان أن يؤسس كل أنشطة العلم الذي أنتجه العقل على الحقائق الأصلية التي يتوصل إليها علم اللاهوت. وإذن فعلم اللاهوت يفترض داحضية العقل الإنساني حتما حتى يثبت ضرورة المعتقدات المسيحية وضرورة المؤسسة الكنسية.

إن التاريخ الحقيقي لمفهوم «الداحضية» لم يكتب بعد. لكني أفترض أن س.س. بيرس الذي كان أول من استعمله في المسائل التي تطرحها منهجية العلوم قد جاء إليه بفضل دراساته حول المدرسية (مدرسية القرون الوسطى). ففي المدرسية يصنف تصور الداحضية إحدى أهم المقدمات الأساسية التي يستند إليها الفكر اللاهوتي (الحاجة إلى اعتبار العلم الإنساني غير كاف). والعقلانية النقدية استعملت لصالحها مصادرة الداحضية التي هي في الأصل مصادرة لاهوتية في موقفها المعارض للوثوقية واللاهوتية (وبوضوح خاصة في مساجلة هـ. ألبارت مع علم اللاهوت). والفرق الجوهري (مع التصور اللاهوتي) يتمثل في محاولة توسيع الداحضية إلى أقصى حد ممكن لأن العقلانية النقدية أرادت أن تبين أنه لا توجد سلطة منزهة عن الخضوع إلى هذا المبدأ.

وهذا التناقض الضمني يمكن أن نعبر عنه بالصورة التالية. فالتنوير الفلسفي والعقلانية المتلازمة معه يمثلان موقفا مضادا لعلم

اللاهوت الذي يؤكد على داحضية العقل الإنساني. والتنوير يريد أن يضفي الشرعية على العقل الإنساني وإذن فهو قد كان يريد أن يثبت أن كل إنسان يمكن أن يفهم العالم بعقله وأن يفسره بذاته تماما ودون تبعية للاهوت. وكان التنوير الفلسفي يؤكد دائما على قيام العقل بذاته وعلى تأسيسه الذاتي وهو يدافع عن الوعي الإنساني وكان دائما ذا طابع عقلاني. ثم إن العقلانية النقدية التي تمثل موقف التنوير الفلسفي والعقلانية ولكن بهدف تأسيس منظورها الذاتي للعقلانية استعملت حجة داحضية العقل اللاهوتية: **وإذن فالعقلانية النقدية تدافع عن العقل الداحض من أجل عقلانية الداحضية.**

2.3 ـ موقف الداحضية.

إن الحاجة إلى التأسيس التي هي ملازمة لمثال العلم التقليدي مثاله الأعلى قد تكون لهذه العلة محل نظر من البداية لأن كل معرفة نريد استعمالها من أجل هذا النوع من التأسيس تقبل أن تكون هي بدورها محل نظر (**فيبرز هنا مشكل سماه ألبارت لاحقا بخيار منشهاوزن الثلاثي**). (ص.79) ولا يمكننا أن نتجنب هذه الوضعية حسب رأي أصحاب العقلانية النقدية إلا إذا تخلينا على مطلب التأسيس المطلق ومن ثم على مثال المعرفة الأعلى القديم. وهنا يأتي دور الداحضية الناتجة منطقيا (عن هذه الوضعية) أعني النظرة القائلة إن الإنسان خطاء في حل مشاكله ومن ثم فلا شيء من المعرفة التي يحصلها الإنسان بقابل لأن يعتبر مطلق الصدق مهما بدا عليه من يقين مطلق.

وهذه الداحضية التي تنتج منطقيا تحصل من كون صبو العقلانية التقليدية للجمع بين الحقيقة واليقين لا يمكن أن يبقى قائما. فمن يقبل بمبدأ عام للتأسيس فيصبو من ثم إلى ضمانة للحقيقة يسقط في (الحيرة

أمام) خيار ثلاثي (فإما التسلسل المدبر اللامتناهي أو الدور المنطقي أو الاستناد إلى العقد). والحل الوحيد القابل للاستعمال ذي الطابع الموجب-الاستناد إلى العقد-يقتضي تعليق مبدأ التأسيس. ومن يريد أن يتجنب مثل هذه الوثوقية لا يمكنه عند الإبقاء على فكرة ضمانة الحقيقة إلا أن يصبح شكاكا ومن ثم فعليه أن يعلن بأن كل سعي إلى المعرفة عديم الثمرة. وتوجد إمكانية أخرى مفادها مراجعة الحاجة إلى التأسيس اليقيني والقبول بنقدية تعترف بصورة مبدئية بداحضية المعرفة الإنسانية دون أن تتخلى مع ذلك على الصبو إلى المعرفة (راجع ألبارت 1982 ص.9-10).

ففي مسائل نظرية العلم تمثل العقلانية النقدية الأطروحة القائلة بعدم الوصاية ومن ثم بخلو البحث عن التأسيس الفاصل في العلم والفلسفة خلوه من المعنى. ويعني ذلك في نفس الوقت العزوف عن فكر التحقق والتأسيس وفكر تعليل الشرعية عامة. فالداحضية تنطلق من الوقائع لأن العلوم لا تتحقق من شيء تحققا نهائيا ولا تؤسسه تأسيسا يقينيا. ومن ثم فإنه توجد قاعدة منهجية مفادها أن النظريات العلمية أو الفرضيات ينبغي أن تختبر أقصى اختبار ممكن. وقد سبق إلى ذلك مؤسس الذرائعية الأمريكي **ش.س.بيرس** فصاغ هذا الموقف الداحضي بخصوص العلوم التجريبية.

والفرق الحقيقي بين (نظرية) بيرس والعقلانية النقدية يتمثل في كون العقلانية النقدية لا تكتفي باستعمال الداحضية كمسألة في نظرية المعرفة الخاصة بالعلوم التجريبية بل هي تجعل هذا الموقف أساسا لنظرية عامة في العقلانية. وهذا الموقف الذي تقفه الداحضية المتناسقة يحدد خصائص العقلانية النقدية بالصورة التالية: « **إن الداحضية رؤية تقول إن كل محاولات الإنسان لحل المشاكل هي في الغاية محاولات معرضة للخطأ**

وذلك بالفعل في كل محاولة ممكنة لحل أي مشكل أيا كان المجال. ويصح ذلك سواء كان المجال من الحياة اليومية العملية في الاقتصاد والقانون والسياسة أو في العلم والفلسفة وحتى في الدين. فالإنسان لا يصل دائما إلا إلى مقترحات حلول لكنه لا يستطيع أبدا أن يبين أن مقترحات الحلول التي يقدمها حتى عندما تكون جيدة (...) يمكن تأسيسها (....) تأسيسا بحجج مهما كانت أفضل (لكنه) يعجز أن يبين بيقين أنَّ صدقها بلغ درجة يجعلها غنية عن المراجعة. فالداحضية تجزم بأنَّ الإنسان خطاء دائما حتى في الرياضيات» (ألبارت أبل 1984 ص.87). (ص.80)

ويصلح مبدأ الداحضية في كل الجهود الفلسفية وبسبب الداحضية دون سواها كانت كل محاولة لغاية التأسيس الفلسفي محاولة راشدة أو غير قاصرة (**بلا وصاية**). لكن أهم معارضي العقلانية النقدية –التداولية المتعالية–اعترضت لاحقا على ذلك بأن مبدأ الداحضية لا صلة له إلا بالعلوم التجريبية (**كما تصوره بيرس كذلك**). وإذا ما استعمل في الفلسفة وخاصة في الجهود الفلسفية المتعالية من أجل شروط إمكان المعرفة والحجاج فإنه يؤدي إلى تناقضات (**راجع كولمن 1985 ص.67 وما يليها**). إن رؤية الداحضية من أهم المراحل في السجال الحاسم الموالي بين العقلانية النقدية والتداولية المتعالية. فمسألة «**هل لهذا المبدأ حدود ممكنة أم إن هذا المبدأ مبدأ كلي أعني مبدأ قابلا للاستعمال في كل شيء**» مسألة ذات أهمية خاصة في هذا السجال. ونجد في رأي أصحاب التداولية المتعالية (حجاج **كولمن الوارد في كولمن 1985**) التي تدعي كذلك تمثيل موقف الداحضية نجد من بين النتائج قابلية الاستعمال الكلية للداحضية استعمالها الذي تمثله العقلانية النقدية نتيجتين متناقضتين:

1 ـ فالفكرة الأساسية في الداحضية تؤدي إلى الالتزام بوضع قضايا قابلة للتكذيب والنقد ثم اختبارها اختبارا صارما وبعدم تحصين قضايا معينة

من التكذيب الممكن. ويقتضي ذلك أن نعتبر أطروحة الداحضية هي بدورها قابلة للدحض.

2 ـ وصاحب النزعة الداحضية يدعي بموقفه قول شيء ما وعمل قضايا ذات مضمون لكنه في الواقع لا يقول شيئا ولا يدعي شيئا.

وإذن فكلتا النقيضتين تنتجان بمجرد أن نطبق موقف الداحضية على نفسه. فمن يدعي أن كل قناعة داحضة يدعي نفس الشيء عن دعوى قناعته. فهو يسلم دعوى أطروحته دعواها التي ننتظر وجودها خلفها أعني أنه يسلم أن ما يقضي به صادق حقا. وإذا ما طبقنا مبدأ الداحضية على نفسه فإننا ننتهي إلى مفارقة: هل مبدأ الداحضية داحض هو بدوره؟ وهل هو غير داحض؟ والعكس بالعكس. وبالتالي فإن مبدأ الداحضية يبدو شبيها بما يمكن صوغه على النحو التالي: ليس من اليقيني حقا أن لا شيء يصح أن يكون يقينيا حقا. ذلك هو جماع المفارقة المترتبة على مبدأ الداحضية اللامحدود وقابل التطبيق على نفسه. فموقف الداحضية اللامحدود وقابل التطبيق على نفسه يعاني من مشكل أساسي هو مشكل قابلية التطبيق على النفس وذلك لأن من مقومات إستراتيجية العقلانية النقدية تعميم مبدأ الداحضية ومن ثم وجوب تطبيقه على الفلسفة التي تقول بهذا المبدأ. فهذه الفلسفة تعبر عن السؤال التالي: هل مبدأ الداحضية قابل للنقد أي هل هو داحض بصورة عينية أعني هل يمكن أن نحدد في أي الحالات يمكن لهذا المبدأ أن يدحض؟

يترتب على المنهجية النقدية أن كل قناعة وكل فرضية ينبغي أن تختبر أعني أنه علينا أن نحاول تكذيبها. وإستراتيجية التكذيب التي يتبعها مبدأ الداحضية ينبغي بالتالي أن تتقوم بالسعي إلى إيجاد وقائع تناقض هذا المبدأ اعني قناعات قابلة للتكذيب. ولكن من الواضح أن العقلانية (ص.81) النقدية ليست مهتمة بمثل هذه الإستراتيجية لأنها يمكن أن تؤدي إلى

تهديم هذه الفلسفة لذاتها بصورة تامة. وهو ما يسمح لمعارضي العقلانية النقدية بأن يستنتجوا أن مبدأ الداحضية يُعامل في إطار هذه الفلسفة معاملة الدوجما[36]. فمبدأ الداحضية يبين أنه لا بد مع ذلك من سلطة ما أخيرة وغير قابلة للشك سلطة لا يمكن أن ندبر إلى ما ورائها في شكنا بكل شيء (وقد يكون مبدأ الداحضية إحدى هذه السلط).

وقد يكون أحد الحلول الممكنة لمشكلة الداحضية المتناسقة التمييز بين دعوى الحقيقة ودعوى اليقين في أطروحة الداحضية. فهذه الأطروحة ليست إلا فرضية أعني أنها تتقوم بدعوى الحقيقة وتقبل مبدئيا النقد والنقض لكننا متيقنون في نفس الوقت من هذه الفرضية. ونحن نتوقع من جهة أولى أن فرضيتنا يمكن أن تُدحض ذات يوم لكننا من جهة ثانية ما زلنا الآن متيقنين من كونها حقيقية ومن ثم فنحن نعلق الشك بخصوصها. وهذا الحل يقدم توليفة بين دعوى الحقيقة ودعوى اليقين بخصوص مبدأ الداحضية. لكن مصاعب هذا الحل تتمثل في أن تطبيق هذه التوليفة بين دعوى الحقيقة وادعاء حق التمسك باليقين تنطبق على الفلسفة أيضا يقتضي أنه علينا أن نسلم بأن الفلسفة علم فرضي إلى جانب العلوم الفرضية الأخرى وليست هي ما بعد نظرية للنظريات الأخرى ما بعد نظرية تحدد لها إطارها المعياري.

وحتى إذا دافعنا عن القول إن الفلسفة ما بعد نظرية معيارية (بمعنى كونها نظرية علم) فإنه ينبغي على الفلسفة أن تؤسس مبدأ الداحضية مثله مثل غيره من المبادئ المعيارية الأخرى. وإذا نحن ألفنا بين دعوى الحقيقة ودعوى حق ادعاء اليقين فإننا نحتاج إلى «مابعد-مابعد-نظرية»

---

[36] وهذه الفكرة بهذه الصورة لم يدلل عليها ممثلو التداولية المتعالية فحسب بل وكذلك على سبيل المثال أ.مركار لصالح الأطروحة القائلة بوثوقية العقلانية النقدية (راجع مركار 1981).

ما تستطيع أن تحقق ذلك أو أنه علينا أن نتخلى عن الوظائف المعيارية لنظرية العلم عامة. وحتى نحول دون ذلك فلا بد لمبدأ الداحضية إما أن يؤسس تأسيسا ما أو أن تعتبر حقيقة هذا المبدأ مواضعةً. وهذا يعني في آن أن مبدأ الداحضية ينبغي حتما أن نحد من مدى فاعليته. وقد اقترحت التداولية المتعالية مثل هذا الحد بواسطة ما أدخلته من فرق متعال بين القضايا الشرطية التجريبية والقضايا الفلسفية حول شروط الصحة بالنسبة إلى القضايا الشرطية (راجع أبل 1987 أ ص. 179).

وتقرر هذه الفلسفة أنه بوسعنا أن نتجنب بمثل هذا الحد مفارقة قابلية مبدأ الداحضية التطبيق على ذاته. فيكون الحد متمثلا في كون هذا المبدأ يستثني نفسه من مجال صحته. وعلى مبدأ الداحضية ذي المعنى مع استثناء ذاته من مجاله أن يستثني كذلك كل تلك القضايا الفلسفية من مجال صحته القضايا التي يمكن أن نبين أنها توجد حول شروط إمكان القضايا الشرطية (على سبيل المثال ما يفترضه مفهوم الاختبار ومن ثم (ص.82) مفهوم تكذيب الفرضيات). وبصورة ملخصة فلا بد من بيان أنها مفروضة في كل استعمال ممكن لمبدأ الداحضية (نفسه ص. 180). لذلك فقد أضاف أبل تمييزا بين نوعين من القضايا: القضايا التي تقبل التكذيب التجريبي والقضايا التي لا تقبل التكذيب التجريبي بصورة مبدئية لأنها ينبغي أن تكون من مفروضات مفهوم التكذيب التجريبي (نفسه).

3.3 ـ طابع علمنا الفرضي..

وإحدى نتائج مبدأ الداحضية هي أنه ينبغي أن نعتبر علمنا مجرد مجموعة من الفرضيات التي لا يمكن أن تكون حقيقتها مضمونه إطلاقا. وتخضع هذه الفرضيات إلى امتحان صارم. ولكن لا يمكن لأي امتحان أن يثبت حقيقة إحدى الفرضيات إثباتا يقينيا. وهذه النظرة هي أساس

نظرية التكذيب المشار إليها والتي بمقتضاها لا يمكن للنظريات أن يتم التحقق منها بل يمكن تكذيبها فحسب. وتكذيب إحدى الفرضيات ليس ممكنا إلا على أساس نظرية أخرى (**أعني طابع الوقائع المفعم بالنظرية**) تكون هي بدورها ذات طابع فرضي. وامتحان الفرضيات هو دائما بمحاولة تكذيبها.

وانطلاقا من هذه المصادرة لطابع علمنا الفرضي نعود إلى المسألة التي سبق فأشرنا إليها مسألة المنزلة التي يشغلها العلم الفلسفي أعني منزلة الفلسفة. ذلك أنه إذا كانت الفلسفة تعتبر فنا معياريا فإن بعض المعايير الأساسية التي تضعها الفلسفة ينبغي ألا تكون منزلتها فرضية. أما إذا قلنا بالنظرية التي تقول إن المعايير ليست هي بدورها إلا فرضيات أي أنها تتبين ذات طابع قابل للدحض فإنه لن يوجد أي أساس لتمييز هذه المعايير عما سواها وبعبارة أخرى: **فالأمر الفرضي لا يمكن أن يكون أمرا قطعيا ومن ثم فهو غير ملزم إلزاما مطلقا**. والخيار بين القبول بمعايير معينة أو عدم القبول بها لا يستند إلا إلى حسن النية أو إلى القبول بالموجود من المواضعات حول هذه المعايير أو حول فهم أولي لعقلانية العلم والعمل. ومثلما سبق فأشرنا يكون الفصل لتصور معين للعقلانية أو عليه رهن هذه النية الحسنة.

4 ـ التأسيس وخيار منشهاوزن الثلاثي.

و خلال إعادة بناء النظرات الفلسفية للعقلانية النقدية يتبين بوضوح أنها تعتبر تصور عقلانية التأسيس موقفا مضادا لتصورها عقلانية النقد. لذلك فالعقلانية النقدية ترفض النظرة التقليدية لعقلانية العلوم كعقلانية تأسيس أعني الرؤية التي تقول إن العلم لا يكون عملا عقلانيا إلا إذا كان الأمر فيه متعلقا بتأسيسه وإلا إذا كان العلم ذا تأسيس كاف.

(ص.83) وحتى يثبت أصحاب العقلانية النقدية عكس ذلك فيبينوا أن العقلانية النقدية هي عقلانية العلوم الحقيقية استعملوا نهجا سلبيا فحاولوا الحط من العقلانية التأسيسية. وبدلا من بيان عدم الفائدة من التأسيس أثاروا في خطة الدفاع عن موقفهم أطروحة عدم إمكانية التأسيس جاعلين منها أهم حججهم.

1.2 ـ التأسيس بوصفه طلبا للمبادئ اليقينية

أشار ألبارت إلى أننا سنبقى دائما وبصورة تقليدية في مجابهة مسألة التأسيس إذا كنا نريد الفصل بين المعرفة الحقيقية والعلم الحقيقي من جهة ومجرد الظنون والتخمينات أو الرؤى الذاتية من جهة ثانية (راجع ألبارت 1991 ص.9). لذلك فهذا المشكل قد أصبح المشكل المركزي لنظرية المعرفة أعني لنظرية العلم. ويمكن أن نعامل مشكل التأسيس بوصفه جزءا من مشكل الحد الفاصل أو أن نعتبره على الأقل شيئا من هذا النوع.

وفي رأي ألبارت فإن النهج التأسيسي له شكل البحث عن أساس يقيني لمعرفتنا أساس يفترض أن المعرفة اليقينية ومن ثم العلمية ينبغي أن تستند إلى أساس يقيني. ومثل هذه النظرة تنتج عن كوننا في صبونا إلى الحقيقة نريد أن نصل إلى قناعات ونشرئب إلى اليقين والوثاقة:« ومثل هذا اليقين لا يبدو قابلا للمنال إلا إذا وفرنا لمعرفتنا أساسا ومعنى ذلك: إذا استطعنا أن نؤسس هذه المعرفة بصورة تجعلها فوق كل شك» (نفسه ص.9-10). وهذا يعكس النظرة القديمة القائلة إن الحقيقة واليقين مترابطان وثيق الترابط وأن طلب الحقيقة لا ينفصل عن طلب اليقين وأن المعرفة اليقينية أي المؤسَّسة معرفةٌ حقيقية. ومثل هذا الطلب للأسس الحقيقية يسميه ألبارت طلب التأسيس المطلق طلب «موطىء أرخميدس».

وأفضل مثال يصح في هذه الحالة عند ألبارت هو فلسفة ديكارت.

فديكارت كان يصبو إلى فلسفة مطلقة اليقين. والنموذج الصالح بالنسبة إليه هو الرياضيات بنسق معرفتها التبديهي حيث تكون المعرفة كلها مستنتجة نسقيا من بعض المقدمات الأساسية (البديهيات). وهذا النسق المعرفي التبديهي التقليدي من حيث هو نسق استنتاجي يتجسد كذلك في هندسة أقليدس التي تعتبر فيها البديهيات حقائق لا تقبل الشك. وتبعا لذلك بحث ديكارت عن أساس يقيني مطلق للفلسفة حيث تتطابق الحقيقة واليقين. وقد وجد هذا الأساس في الحجة المشهورة «أفكر (فإذن) أوجد Cogito (ergo) sum". وهذه المعرفة مطلقة الوثاقة ومطلقة اليقين لأننا نلناها بحدس عقلي دون وسائط. ومن هنا فعلينا أن ننزل هذه المعرفة في منزلة المبدأ الرئيسي لكل فلسفة وفي منزلة الأساس اليقيني لكل أبنية المعرفة. وعمارة الفلسفة التي تتأسس على مبدأ أساسي أصبحت منذ ديكارت تُعتبر عمارة نموذجية (لكل معرفة).

إن فكرة التأسيس المطلق تتجلى كذلك في مبدأ العلة (العقلية) الكافية(principium rationis sufficientis) المبدأ الذي تصوره لايبنتس (ص.84) مبدأ المنطق الأساسي أو بديهيته (المونادولوجيا الفقرة 31 والفقرة 32) : «**إن عقلنا يستند إلى مبدأين عظيمين: الأول هو مبدأ عدم التناقض الذي بفضله نقضي بخطأ كل ما يتضمن تناقضا وصدق كل ما يقابل الكذب أعني ما هو متناقض. والثاني هو مبدأ العلة الكافية (للترجيح) الذي بفضله نسلم بأنه لا توجد واقعة ما حقيقية أو موجودة ولا قضية تتبين صحتها من دون وجود علة كافية لأجلها تكون بهذه الصورة أو تلك حتى لو كانت هذه العلة في أغلب الأحيان مجهولة لدينا**» (لايبنتس 1969 ص. 41).

و الآن فمن الطبيعي ألا يوجد احد يدعي اليوم أن هذا المبدأ قانون من قوانين المنطق الصوري بل إن منزلته تعتبر بالأحرى منزلة المبدأ المنهجي. ويعتبر ألبارت هذا المبدأ : « **مصادرة عامة للمنهجية التقليدية**

في الفكر العقلاني (...) والمبدأ المؤسس لذلك النموذج العقلاني الذي يبدو مسيطرا على نظرية المعرفة التقليدية» (ألبارت 1991 ص. 11). إن الصبو إلى اليقين والحاجة إلى إرجاع كل القناعات إلى أسس يقينية تبدو على الأقل في العلم مفهومة. لكن ذلك لا يكون كذلك إلا إذا لم تجابهنا المصاعب التي تنتج عن هذا المبدأ (راجع نفسه ص. 11). وهذه المصاعب بالذات تخول لنا أن نتمعن في المسألة التالية: هل هذا النهج منهج لا يمكن تجنبه في العلم؟ وهل علينا أن نعالج العلم بهذه الطريقة أم إنه توجد بدائل معينة أخرى للفكر التأسيسي تفترض مصادرة أخرى لعقلانية العلم؟ وبهذه الصورة فمصادرة التأسيس يعتبرها ألبارت مصادرة عامة للمنهجية التقليدية التي تضاد منهجية العقلانية النقدية.

ويمكن أن نتصور لب الأطروحة التي تقول بها العقلانية النقدية في نظرية العلم أن نتصوره متمثلا في اعتبار القضية العلمية قضية لا تتميز عن القضية اللاعلمية بكونها تبين تحققها ومؤسسة التأسيس الكافي بل بكونها يمكن تكذيبها بملاحظات تجريبية أعني بكونها قابلة للدحض. وبالتالي فلا وجود للمعرفة ولتقدم المعرفة إلا بواسطة النقد والنقض وافتراضات مجازفة ومثمرة وذات مضمون ثري أي إن تقدم المعرفة لا يمكن أن يحصل بالتأسيس. لا شيء يمكن أن يحقق له التأسيس ضمانة نهائية. ولما كانت أطروحة الداحضية تقول بأنه لا يوجد رأي قابل لأن يصبح يقينا بإطلاق فإن العلماء عليهم ألا يبحثوا عن يقينيات بل عليهم أن يضعوا فرضيات مجازفةً بحجج نقدية تساعدهم على استبعاد الفرضيات الخاطئة. وهذا كله يعرفنا بالنموذج الجديد للعقلانية النموذج الذي يقابل فكر التأسيس العتيق (راجع فنك 1981 ص. 46).

وحتى يفقد فكر التأسيس الشعبيةَ أشار ألبارت إلى نتائج أخرى لمبدأ

التأسيس الكافي. فهو يعتقد أنه يستطيع أن يثبت أن الحاجة إلى تأسيس المعرفة العلمية لا تقبل الجمع مع التعددية النظرية وأن هذه الحاجة تبين لنا من ثم الطابع اللاديموقراطي لميول هذا الفكر (التأسيسي): « ويبدو أنه توجد علاقة وثيقة بين مبدأ التأسيس الكافي ومبدأ آخر: إنه مبدأ المصادرة القائلة بالوحدانية النظرية» (ألبارت 1991 ص.12) أي إن هذا المبدأ تختفي خلفه الحاجة إلى تصور حقيقي وحيد أو نظرية صحيحة وحيدة تستثني كل البدائل الممكنة.

(ص.85)

2.4 ـ خيار منشهاوزن الثلاثي.

طلب ألبارت نموذج التأسيس الكافي من المنطق. ويفترض هذا المسعى بعد التسليم الأساسي بأن الاستنتاجات المنطقية تؤدي دورا جوهريا في التأسيس. فالنتيجة المنطقية يفهمها ألبارت كحجة استنتاجية صالحة أو كسلسلة من القضايا والمقدمات والنتائج توجد بينها علاقات منطقية محددة تكون على حال تقتضي أن تكون النتيجة قابلة للاستنتاج من المقدمات بتوسط قواعد منطقية (راجع ألبارت 1991 ص.13). ومن ثم فهو يستخرج النتيجتين التاليتين:

1 ـ فمن النتاج المنطقي لا يمكن أن نحصل على أي مضمون (أعني على معلومات جديدة). لا يمكننا أن نستخرج من العلاج الاستنتاجي لمجموعة من القضايا إلا المعلومات التي توجد فيها قبل عملية الاستنتاج.

2 ـ والحجة الاستنتاجية الصحيحة لا تقول أي شيء حول حقيقة عناصرها المكونة. الحجة المنطقية الصحيحة لا تضمن إلا نقل قيم الحقائق الإيجابية من مجموعة المقدمات إلى النتيجة ونقل قيمها السلبية من النتيجة إلى مجموعة المقدمات (راجع نفسه ص.13-14).

أما تأملات الألبارت الأخرى الموالية لهذا الرأي فهي التالية:

أ. العلاج التأسيسي هدفه الحقيقي هو ضمان حقيقة التصورات ذات الصلة به.

ب . والحقيقة قابلة للنقل بواسطة الاستنتاج المنطقي.

ج . وإذن فتأسيس إحدى القضايا هو العودة بها إلى أسس يقينية بأدوات منطقية أعني بالاستنتاج المنطقي.

فإذا تصورنا التأسيس تصورا يجعله تأسيسا استنتاجيا نشأ المشكل التالي: « إذا كنا نطلب تأسيسا لكل شيء فينبغي لنا كذلك أن نطلبه للمعرفة التي نرجع إليها المعرفة المؤسَّسة في كل حالة (...) فنطلب لها تأسيسا. وهذا يؤول إلى وضعية ذات ثلاث بدائل وثلاثتها تبدو غير مقبولة. فتؤول هكذا إلى خيار ثلاثي أود أن أطلق عليه اسم (...) خيار منشهاوزن الثلاثي. فليس لنا هنا في ما يبدو إلا أن نختار بين:

أولا تسلسل مدبر لامتناه تسلسل يبدو موجودا ضرورة: إنه الذهاب في البحث عن أسس إلى أبعد ما يمكن وهو أمر عمليا متعذر الاستكمال ومن ثم فهو لا يمدنا بأي أساس يقيني.

وثانيا دور منطقي في الاستنتاج يحصل بمجرد أن يعود الإنسان في علاجه التأسيسي إلى قضايا سبق له استعمالها وهي بدورها محتاجة إلى التأسيس ومن ثم فهي لا تؤدي إلى أي تأسيس يقيني.

وثالثا وأخيرا قطع عملية التأسيس في نقطة معينة تبدو بمقتضى المبدأ قابلة للتحقيق لكنها في الحقيقة تكون متضمنة تعليقا تحكميا لمبدأ التأسيس الكافي» (نفسه ص. 15). (ص.86)

والعادة الغالبة هي أن السلوك التأسيسي يتمسك بالخلية الثالثة وذلك لأنه من البين أن الخليتين الأوليين لا يقبلهما العلم. فعلينا أن نقطع الإدبار التأسيسي في نقطة معينة. لكن ذلك يؤدي إلى الدغمائية لأن: «كل دعوى (تعتبر) حقيقتها يقينية وغنية عن التأسيس ليست شيئا آخر غير

الدوجما (نفسه ص.16). وهذه الإمكانية الثالثة يصفها ألبارت بكونها تأسيسا بالاستناد إلى دجما» (نفسه).

وانطلاقا من هنا حاول ألبارت أن يبين أن الخيار الثلاثي المشار إليه ليس مقصور الوجاهة على الحالة التي ينصب فيها الاهتمام على العلاج التأسيسي الاستنتاجي: « **ثم إن الوضعية لن تتغير جوهريا إذا حققنا العلاج الاستنباطي بعلاج آخر غير العلاج المنطقي الاستنتاجي لانجاز ناجع للإدبار التأسيسي. فلا استعمال أساليب العلاج الاستقرائي من أي صنف ولا الاستناد إلى العودة إلى التعليل المتعالي يمكن لهما أن يضيفا أي تجويد للمسألة. إنها لن تختلف اختلافا جوهريا عندما ننقل المشكل بنحو ما من المستوى الأفقي أعني من تحليل تناسق المستويات اللغوية المتماثلة لتشمل مستواها العمودي ومن ثم لتشمل تأسيسا كافيا لمعايير العلاج الاستنباطي القابل للاستعمال ولكل مسائل السلط اللسانية وغير اللسانية لقواعد الاستنباط القابلة للاستعمال. فهنا أيضا لا بد من وجود الخيار الثلاثي للتسلسل والدور (والقطع أعني) ذلك النوع من الدجمائية الذي يمكن أن يبدو مقبولا كحل تسليم بالأمر الواقع لأنه من البين أن الحلين الآخرين لا يصلحان» (نفسه ص.17).**

ولبناء الخيار الثلاثي يفترض ألبارت مبدأ عاما للتأسيس الكافي مبدأ يصفه ألبارت بكونه مصادرة المنهجية في الفكر العقلاني. والكلام هنا ليس مقصورا على الاستنتاج. فألبارت يرى أن هذا المبدأ ليس مرتبطا بأسلوب علاج معين. ثم إنه استخرج من ذلك أن الأمر لا يتعلق بعلاج استنتاجي إلا لأن: «**الاستنباط الذي هذا نوعه يبدو قويا خاصة بمقدار ما هو في هذه الحالة منتسب إلى نظرة عادة ما تكون متيقنة من نقل الحقيقة من القاعدة إلى النتائج» (نفسه)**. ثم هو بعد ذلك يختم بالقول إنه لا شيء يتغير عندما ينصب اهتماما على علاج آخر للتأسيس. فيؤكد أن الخيار الثلاثي يوجد كذلك حتى عندما يحل الإنسان المشكل بنحو ما في بعده العمودي

وبالذات عندما يتعلق الأمر بتأسيس أساليب العلاج المستعملة لأن المشكل المشار إليه أعلاه يظهر في هذه الحالة كذلك.

فإذا طلبنا تأسيسا لكل شيء فعلينا أن نؤسس المعرفة المؤسسة التي نرجع إليها معارفنا أي أن نطلب لها هي بدورها تأسيسا. وهذا يؤدي مرة أخرى إلى وضعية البدائل الثلاثة التي تبدو ثلاثتها غير مقبولة ومن ثم إلى خيار ثلاثي. واتباع مصادرة العقلانية التقليدية يؤدي من ثم ضرورة إلى خيار منشهاوزن الثلاثي. ولما كانت البدائل الثلاثة تبدو غير مقبولة فإنه ينبغي التخلي عن مصادرة العقلانية التقليدية القائلة إن كل القناعات ينبغي أن تكون مؤسسة. ولا يبقى لنا إلا بديل واحد هو بالذات حل العقلانية النقدية: **فالعقلانية النقدية يمكننا أن نضمنها بوضع نوع من الفرضيات نصححها بأقصى نقد ممكن. لكن مصادرة العقلانية التقليدية غير قابلة للتحقيق.** (ص.87)

يرسم خيار منشهاوزن الثلاثي عند ألبارت وضعيةَ إشكال عامةً في المنهجية التقليدية حيث لن يوجد فرق فيها إذا حاولنا أن نتخلص من الصعوبات بالعودة إلى معطيات غير لغوية (**على سبيل المثال معارف مباشرة حدوس تجارب حية إلخ..**). كما أنه لن يوجد أي فرق بأي تمش نفضل للإدبار التأسيسي: **التمشي الاستنتاجي أو الاستقرائي أو المتعالي أو ما بعد النظري إلخ**... كما أنه لا يوجد أي فرق كذلك إذا نظرنا إلى وجهة التأسيس سواء كان عموديا أو أفقيا. والعلة في ذلك هي أننا نستطيع وبصورة مبدئية أن نحول أي نقطة في عالم القضايا ومن ثم نستطيع أن نستثنيها من كل نقد وذلك « **لأن الحصانة ضد النقد لأي عنصر معين من القضايا ليست بوجه ما صفة طبيعية لذلك العنصر بل هي قابلة دائما للوضع وتستند إلى خيار يمكن أن نعثر عليه بصورة أو بأخرى**» (**نفسه ص.** 36-37). إن التأسيس بالنهج الذي يدبر إلى أساس يقيني يستند حسب رأي ألبارت إلى وهم هو الحاجة إلى

اليقين. وهذه الحاجة يرى أنه علينا أن نميزها عن التوجه إلى الحقيقة فالملكتان لا تقبلان في الغاية أي توحيد (ممكن).

3.4 ـ الاعتراضات على خيار منشهاوزن الثلاثي.

استدعت صياغة ألبارت لخيار منشهاوزن الثلاثي كثيرا من الاعتراضات من جانب العديد من المواقف الفلسفية المختلفة. والعدد الأكبر من هذه الاعتراضات يتعلق بنظرته إلى مفهوم التأسيس. وتقبل هذه الاعتراضات الرد إلى صيغة بسيطة مفادها أن ألبارت قد بسَّط إشكالية التأسيس فأدخل عليها بالتالي صبغة تهويلية.

1.3.4 التأسيس:

1 ـ المدبر

2 ـ المقبل

3 ـ الأفقي

4 ـ العمودي.

ينطلق الاعتراض الأول على خيار منشهاوزن الثلاثي من أن هذا الخيار المثلث يستند إلى نموذج معين من التأسيس: نموذج التأسيس بوصفه مسارا مدبرا أو استنادا إلى ماوراء الأساس المؤسَّس. لكن إذا نحن لم نقصد بالتأسيس إلا المسار المدبر إلى شيء آخر ومنه إلى شيء آخر وهذا دواليك فإنه لن يوجد أي أساس أخير حقا (راجع **كولمن** 1985 ص. 64). ومن العادة أن يشار هنا إلى أن مفهوم «التأسيس» بمعنيين:

1 ـ **التأسيس من حيث هو بحث عن الأسس.**

2 ـ **التأسيس من حيث هو إرساء لمنظومة (راجع شنادلباخ 1977 ص. 266).**

لذلك فلا بد من التمييز بين التأسيس (التحليلي) المدبر والتأسيس (التركيبي) أو البنائي المقبل. وفي بناء خيار منشهاوزن الثلاثي تؤدي فكرة الإدبار دورا مهما جدا. فألبارت يقصد بالتأسيس نهجا مدبرا وبالذات استنادا (إلى أمر يتعالى على سلسلة الشروط). ومن ثم فيمكننا القول إن الإدبار التأسيسي (التسلسل اللامتناهي) هو المسألة الأساسية في التأسيس لأن البديلين الآخرين (قطع التسلسل في النهج التأسيسي والدور المنطقي) ليسا إلا محاولتين لتجنب هذا التسلسل. والشروط الضرورية لخيار منشهاوزن الثلاثي هي عينها الشروط الضرورية للإدبار التأسيسي. وإذا لم يكن القصد بالتأسيس الاستناد إلى ما يتعالى على المبدأ المؤسِّس فقد لا ينشأ مشكل سلسلة الأسس. (ص.88)

وفي حالة التأسيس الإرجاعي فإن التأسيس سيصل إلى حد يتم فيه تأسيس كل القضايا القائمة فتوجد عندئذ مجهودات التأسيس المتدرجة في الادبار (إلى الشروط). ولذلك فإنه يبقى بوسعنا دائما أن نسأل عن نهاية هذه المجهودات. والاعتراض الآن مفاده أن ألبارت لم ير بعدي التاسيس بل هو اقتصر في حجاجه على التأسيس الأفقي وبالتالي بنى (فكرته عن) خيار منشهاوزن الثلاثي أفقيا. إن كل تأسيس يحتاج إلى مُرسى معين أعني أساسا. وكل حجاج ينبغي أن يصدر عن مرسى معين (من مفروضات الحجاج). ولكن لما كان ذلك يؤدي إلى إدبار لامتناه فإنه لا يمكن في أي حال الوصول إلى أي تأسيس مطلق. وفي حالة التأسيس الأفقي تكون المفروضات الحجج الصالحة التي يتأسس عليها في كل مرة ذلك الحجاج. إلا أن التأسيس يمكن أن نتصوره أفقيا فتكون المفروضات عندئذ قواعد التأسيس ذاتها القواعد التي تحدد إن كانت الأسس المقدمة كافية لتأسيس الأطروحة أم لا.

ومصطلح «قاعدة الحجاج» ينبغي لها هي أيضا أن يدقق تحديدها حتى نميز بين اتجاه التأسيس الأفقي واتجاهه العمودي. فالتأسيس يكون أفقيا عندما يستند في إدباره إلى مقدمات قادرة على إسناد دعوى أو الدفاع عنها. أما التأسيس العمودي فهو التأسيس الحاصل عندما نستند إلى قواعد التأسيس الأفقي. وعندئد فنحن لا نستطيع أن نعتبر قضية من القضايا مؤسسة إلى إذا وجدت معايير محددة تبين خصائص قابلية التأسيس. وبالتالي تكون تلك القضية مؤسسة إذا طابقت تلك المعايير. لذلك فإنه يوجد صنف من قواعد التأسيس تعير بمقتضاها قابلية تأسيس إحدى القضايا. وعندما تؤسس مجموعة مختلفة من القضايا بنفس الصنف من قواعد التأسيس نتكلم عندئذ عن تأسيس أفقي. وهذا التأسيس الأفقي يمكن لنا أن نواصله دون مشكل ما ظلت قواعد التأسيس نفسها غير إشكالية. لكن إذا احتجنا لتأسيس قواعد التأسيس فإن عملية التأسيس تتجه وجهة أخرى هي وجهة التأسيس العمودي. (ص.89) ونتائج التأسيس العمودي تنشأ إذن عندما تصبح قواعد التأسيس المستعملة في تأسيس خطوة تأسيس مؤسسة هي بدورها بقواعد تأسيس أخرى. وهنا توجد حالتان ممكنتان:

فإما أن قواعد التأسيس تصبح مؤسسة بقواعد تأسيس أخرى تكون هي بدورها بحاجة إلى التأسيس فنشرع في تأسيس إرجاعي أعني تأسيسا يكون استنادا إلى أمر آخر

أو أنه يمكننا أن نعود إلى قواعد تأسيس لخطوة تأسيس من جنسها سبق أن أسسناها من قبل (وهي ما يمكن أن يكون تأصيلاً ذا اتجاه مقبل أو بنائي).

فإذا استعملنا مبدأ التأسيس الكافي على برنامج التأسيس الإرجاعي فإن هذا البرنامج يقع عندئذ حتما في تسلسل مدبر لا متناه (راجع هجسلمن

1979 ص. 171-172). والنهج التأسيسي المقبل أو البنائي لا يبدو هو بدوره خاليا من الإشكال. فإذا كان يمتنع أن نجد غاية للتأسيس الإرجاعي فإنَّه يمتنع كذلك أن نجد بداية للتأسيس البنائي. فينتج من ثم أنه ينبغي لنا أن نبحث عن مفهوم آخر للتأسيس يمكن من حل هذا المشكل.

وتبين هذه التأملات أن «خيار منشهاوزن الثلاثي» لا ينبغي أن تكون نتجيته رفض التأسيس عامة بل هو يقتصر بالأولى على رفض تصورات معينة لنهج التأسيس ومن ثم فنتيجته هي وجوب أن نشرع في البحث عن تصورات أخرى للتأسيس. ويبين المشكل الذي تثيره خصومة التأسيس أن مشاكل التأسيس تتصل بالذات بنهج أفقي للتأسيس. لكن المسألة الحاسمة تتمثل في مشكل التأسيس العمودي لأن إشكالية التأسيس من حيث هي إشكالية التأسيس الأخير تبلغ الذروة في مسألة قابلية قواعد التأسيس للتأسيس. ولا يوجد هنا إلا بديلان:

فإما أن التأسيس الأخير لقواعد التأسيس أمر لا يمكن تحقيقه.

أو إنه يوجد شكل خاص من التأسيس لقواعد التأسيس قابل للاستعمال (راجع جتمن هجلسمن 1977 ص. 346).

تلخيص: نميز بين أنواع التأسيس الفرعية التالية:

1 ـ **التأسيس المدبر أو الإرجاعي بوصفه استنادا إلى أمر يحتاج هو بدوره إلى التأسيس.**

2 ـ **التأسيس المقبل أو البنائي بوصفه وضعا لأسس نتصورها سابقة التأسيس.**

3 ـ **التأسيس الأفقي أي التأسيس الذي تكون فيه قضية ما متأسسة على قضية أخرى بالإرجاع.**

4ـ **التأسيس العمودي حيث نحاول تأسيس قواعد التأسيس هي بدورها.**

ويمكن أن نؤلف بين هذه الأصناف الفرعية بعدة طرق مختلفة فتنشأ من ثم عدة تصورات للتأسيس.

2.3.4 ـ**التأسيس بوصفه استنتاج القضايا بعضها من البعض.**

والاعتراض الموالي على خيار منشهاوزن الثلاثي يشير إلى أن الأمر فيه لا يتعلق إلا بتأسيس منطقي استنتاجي وأن ألبارت يستثني أنهج (ص.90) تأسيس أخرى لأنه لا يرى خارج المنطق أي نهج تأسيسي حقيقي. ولذلك فهو بصورة مبدئية لا يعترف إلا بالتأسيس الاستنتاجي (الذي يؤدي إلى خيار منشهاوزن). وبالتالي فإن مشكل التأسيس عند ألبارت هو مشكل عدم إمكانية تأسيس رياضي منطقي (برهاني استنتاجي) على منوال الفكر المنطقي الرياضي للعلوم البرهانية. فالتأسيس لا يعني عنده إلا التأسيس الاستنتاجي بمعنى البرهان الرياضي. لكن مثل هذا التأسيس ليس قابلا للتحقيق وخاصة في الفلسفة. وذلك لأننا فيها لا يمكننا أن نتكلم على أوليات تكون قضايا مبدئية أخيرة أو أولى. ومن هنا فإن التأسيس الاستنتاجي يثير مشكلا منطقيا صوريا خالصا لأن البرهان الرياضي المنطقي لا يستطيع البرهان على حقيقة مقدماته ذاتها. إن كل معارضي العقلانية النقدية يسلمون بأن التأسيس الاستنتاجي (والإرجاعي) يسقط حتما في خيار منشهاوزن الثلاثي. لكن ذلك لا ينتج عنه أنه علينا أن نرفض النهج التأسيسي بل ينتج عنه أنه علينا أن نبحث عن مفهوم آخر للتأسيس.

تلخيص: إن الاعتراض الذي صغناه في ما تقدم يقول إن خيار منشهاوزن الثلاثي لم يتأسس إلا بمنظور (مقتصر) على التأسيس الاستنتاجي. ورغم أن ألبارت يطبق مثل هذه الخيار على تصور آخر

للتأسيس فإنه يبدو أن مثل هذا الخيار ليس هو إلا فرضية خاصة بحالة عينية لأن التأسيس بوصفه إدبارا إلى أساس في شكل استنباط استنتاجي من أساس يوجد خارج ما يقبل التأسيس هو من مفروضات هذا الخيار. ولعله لهذه العلة بالذات كان خيار منشهاوزن المثلث (مأزقا) يبين لنا أننا بحاجة إلى تأسيس غير استنتاجي ولا يقتضي التخلي عن التأسيس عامة.

3.3.4 ـ إمكانية التأسيس المتعالي.

يعترض أصحاب التداولية المتعالية خاصة على ألبارت بأنه قد أهمل إمكانية التأسيس المتعالي. ومزية التأسيس المتعالي هي أنه لا يمكن أن ينشأ فيه المأزق الناتج عن خيار منشها وزن الثلاثي الأفقي خاصة. وطبعا فبوسعنا أن نسأل: **هل إن التأسيس المتعالية لا تقع تحت طائلة خيار منشهاوزن الثلاثي الأفقي ؟** ويعترض على ذلك ممثلو التأسيس المتعالي بالقول إنه حتى في حالة فشل التأسيس المتعالي فإن الحاصل يبقى مع ذلك إما حكما يسلم بأن قواعد التأسيس لا تتحقق إلا من حيث هي غير قابلة للتأسيس أو هي قواعد قبلية تصادر على أن قواعد التأسيس هي واقعات قبلية للعقل يجعلها الإنسان واقعات واعية ولكن لا يستطيع تأسيسها.

ولذلك فالتأسيس المتعالي غير مقبول عند ألبارت لأنه يؤدي إلى الدور في التأسيس ومن ثم فهو يقع ضمن خيار منشهاوزن الثلاثي أعني الدور المنطقي. ويعني ألبارت:« **أن المبادرة الكنطية نفسها لم تتطور إلا في إطار مثال العلم الأرسطي» (ألبارت 1977 ص. 38). «فحسب مصنفه يبدو النقد مستعملا ملكته كلها في المقام الأول لتعليل شرعية العلم بواسطة المنهج المتعالي وضبطه لحدود عمارة القضايا التي تنبع من الاستعمال غير الشرعي للعقل أي استعماله خارج حدود التجربة الممكنة. كما أن الأمر يتعلق في الغاية** (ص.91)

بالفصل بين استعمال العقل المشروع واستعماله غير المشروع في المعرفة حيث يكون دور المنهج المتعالي تعليل شرعية نتائج الاستعمال الشرعي تعليلها بكيفية معينة ومن ثم ضمان حقيقتها. وبهذا التعليل المتعالي للشرعية يرون أن هذا التبرير يحصل بالذات بكيفية ينتج عنها اللجوء إلى شروط إمكان التجربة كما توجد قبليا في قدرات عقل الإنسان المعرفية» (نفسه ص.39).

لذلك فإن مبدأ التأسيس التقليدي يؤدي في هذه الحالة كذلك إلى خيار منشهاوزن الثلاثي. فالتعليل المتعالي لشرعية (مبادي المعرفة العلمية) نهج استنباطي يخضع بصورة مبدئية إلى نفس الاعتراضات التي يخضع إليها غيره من الأنهج. فهنا أيضا تنفتح إمكانية التسلسل المدبر اللامتناهي. ولا شك أن انقلاب كنط الكوبرنيكي أي الفكرة القائلة إن العقل يشرِّع قبليا للطبيعة فيفرض عليها قوانينه بحيث يمكن بالعودة إلى بنية قدراتنا المعرفية تأسيس معرفتنا هذه الفكرة تقدم حلا من نوع جديد لمشكل المعرفة. لكن الحل يبقى مع ذلك في إطار برنامج معرفي تبين حسب رأي ألبارت حلا غير قابل للصمود (نفسه ص. 39-40).

لذلك فعلينا حسب رأيه أن نربط حل المشكل الكنطي مع مثال العلم الأعلى الذي وضعه أرسطو وأن نضيف إلى النقد الكنطي نزعة جذرية (في النقد). فمن دون دعاوى التأسيس المتعالي كان التفسير الكنطي لظاهرات المعرفة العلمية يكون تفسيرا بالعودة الفرضية إلى خصائص قدراتنا المعرفية أعني إلى نظرية ذات طابع فرضي: «وهكذا فهذا التأويل للمبادرة الكنطية يتمثل في أن مسألة شروط إمكان علم الواقع لا تعالج بالتأسيس الذي يعلل ذلك العلم ذاته في آن بل بتفسير يجعل كل تفسير يبقى في جوهره تفسيرا فرضيا» (نفسه ص.41).

وحتى نمتحن اتهام التأسيس المتعالي بالدور امتحانا دقيقا فإنه علينا أن نفهم بوضوح قبل كل شيء أن العلاج المتعالي يفترض الطابع

التفكري للفلسفة. فالبنية التفكرية للمعرفة هي دائما دورية حتما لأن المقصود بالتفكر هو تحويل الذات ذاتها إلى موضوع فكر أي إن التفكر هو فكر فكر أو معرفة معرفة. فبفضل التفكر بوصفه عملية إدراك الذات لذاتها تحاول الفلسفة أن تؤسس ذاتها. والبنية التفكرية لهذا النهج هي بنية عائدة على ذاتها ومن ثم فهي بالضرورة بنية دورية. ومفهوم التأسيس المتعالي هو أساس مفهوم الفلسفة أعني فاعلية تفكرية يكون بمقتضاها مميز الفلسفة متمثلا في تخصيصها بمفهوم التفكر المنهجي. ويمكننا القول إن الفلسفة بمثل هذه النظرة تستعمل معيارا لفصل ذاتها عما ليس بفلسفة.

تلخيص: لا يغفل ألبارت طابع الفلسفة التفكري فحسب بل هل يغفل كذلك البنى التفكرية أعني بنية العودة على الذات في المعرفة وفي اللغة. لذلك فإنه لا يعني بالتأسيس المتعالي إلا التدليل بواسطة الدور الفلسفي.

4.3.4 ـ مفهوم التأسيس التداولي و التأسيس التداولى البدئي

(ص.92)

إن الاعتراض الموالي يخص مسألة مفهوم التأسيس التداولي وخاصة كون ألبارت لا يأخذ بعين الاعتبار الهم العملي في التأسيس (راجع هجسلمن 1979 ص.174) ومن ثم فهو لا يستعمل إلاَّ معنى بدئياً من مفهوم التأسيس التداولي. فخيار منشهاوزن الثلاثي يبين لنا إمكانية مفهوم تداولي للتأسيس ينبغي أن يرسم بقتضاه الوصف « مؤسس» تفاهما قاعديا بين المتحاورين. وأخذ الهم العملي بعين الاعتبار ينبغي أن يكون المقصود به هنا أننا نقبل قواعد للتأسيس بحسب مصلحتنا العملية في إمكانية القبول بقضايا مشتركة معينة وإدخالها في الحوار. ولا يكون تغيير الطبيعة أو التعامل الاجتماعي المستند إلى التفاهم المتبادل ممكنين إلا على أساس

هذه القضايا المشتركة المقبولة من الجميع (راجع نفسه 173-174). وعلى أساس هذه المصلحة العملية نبحث عن معايير تؤهلنا لحل الصدام في وضعيات تداول صدامية.

إن مثل هذا المفهوم التأسيسي التداولي الذي يدخل المصلحة العملية في الاعتبار يستند إلى ضرورة تأسيس قضايا تساعد على حل الصراعات التداولية (نفسه 174). والتآسيس ينبغي أن تجعل توحيد المتحاورين ممكنا و« مفهوم التأسيس الذي يكفي لتحقيق هاتين الحاجتين اللتين يقتضيهما مفهوم للتأسيس مطابق بمعنى المطابقة للمصلحة العملية ينبغي أن يسمى في ما يلي (من الدراسة) مفهوما تداوليا للتأسيس» (نفسه ص.175). والتآسيس التي لا تأخذ هذه المصلحة العملية هي تآسيس «تداولية بدئية».

ولذلك فمثل هذا التأسيس يوصف بكونه تداوليا لأن قابلية التأسيس تتقوم بالإجماع تقوم الحقيقة بالإجماع عند بيرس. قابلية التأسيس والحقيقة متماثلتان بمعنى كونهما تختصان باستبعاد الشك وتضمنان قناعة من القناعات (راجع نفسه). وقد احتاج **ك.أ. ابل** إلى نفس هذا الحجاج عندما أثبت أن خيار منشهاوزن الثلاثي ليس وجيها إلا في حالة القضايا أعني في حالة نسق من القضايا ذي تأليف تبديهي بمعنى البناء النظمي الدلالي لما يسمى باللغات المصورنة عندما نجردها من الاستعمالات التداولية ذات البعد الحجاجي (راجع أبل 1976 ص. 61): « فلا يمكن وصف العودة إلى مجرد البداهة قطعا لنهج التأسيس وترتيب التسلسل المدبر اللامتناهي و(هروبا من) الدور المنطقي بكونها الخيار الثالث من خيار منشهاوزن الثلاثي إلا إذا أخرجنا من الاعتبار وضعية الذات العالمة والمحاججة الذات التي تطرح شكها ويقينها للنقاش في شكل دعاوى إنشائية صريحة (قضايا). ولا يمكن تصور معنى النهج التأسيسي بوصفه استنتاجا بصورة مبدئية لقضايا من قضايا يقطع سلسلة الاستدلال (قضايا حول

ما عليه الأمر) إلا بمنظور ينطلق من وجهة نظر التجريد النحوي الدلالي بالذات. أما من وجهة نظر التداولة المتعالية فبالعكس من ذلك لن يكون النهج الاستنتاجي الذي يرجع القضايا بعضها إلى البعض (...) إلا (...) مجرد أداة متعينة في سياق التأسيس الحجاجي لقضايا يدعيها صاحبها لتصبح بعد ذلك منظورا إليها بواسطة أدلة معرفية» (نفسه ص. 61-62). (ص.93)

وفي هذا المضمار فإن نظرية الحجاج ذات دلالة كبيرة إذ إنه من الواضح أن التأسيس لا يمكن أن يقع إلا في إطار الحجاج. ويتعلق الأمر عند ألبارت بتصور للتأسيس منطقي وليس تداوليا وهو يعتبر الحجاج استنتاجا قياسيا منطقيا والمنطق الصوري عنده يعد آلة الحجاج كلها. وهو يغفل الصلة التداولية لأنساق الحجاج كما يغفل كون الحجاج ليس استنباطَ صحة إحدى القضايا من قضايا أخرى بل هو بالأحرى توجيهُ المخاطبين للتفكر في قابلية الأطروحة (موضوع النقاش) للتسليم بها. لا بد من اعتبار المحاجات وسيلة للوصول إلى قناعة عقلية. لذلك فينبغي أن تستند إلى قواعد محددة وأن تكون هذه القواعد مؤسسة هي بدورها. وإذن فحل مشكل الدور العمودي بتأسيس قواعد الحجاج لا بد أن يعتمد على تسليم المحاج طوعا بالمقدار الكافي من قواعد الحجاج المناسبة لكل حالة. والتأسيس الحجاجي لقواعد الحجاج بالقواعد التي نؤسسها والتي سبق استعمالها قد لا يعد مصادرة على المطلوب لأنه لا يفترض عند المخاطب تسليما بقواعد التأسيس المؤسسة. ولذلك فلن يحصل دور لأن قواعد المعرفة التي من درجات أدنى من كل حالة تتجلى في مستواها الموالي.

5.3.4 ـ وثوقية فكر التأسيس.

ويحتج ألبارت ضد غاية التأسيس بالإشارة إلى أنها تدرج (في عملية التأسيس ما تعتبره) مبادئ أولية حقيقية ويقينية. وأصحابها يتكلمون على

ذاتي التأسيس والبين بنفسه إلخ...وما ذلك إلا إدراج للدوجما (في عملية التأسيس أعني): «**دعوى يزعمها أصحابها غنية عن التأسيس لأن حقيقتها تبدو يقينية ومن ثم فهي مما لا يمكن أن يكون فيه نظر. والمفروضات المسبقة التي يدعيها أصحابها بهذه الصورة معصومة ومستثناة مبدئيا من النقد يمكن ببعض الحق أن نسميها عقائد (دوجما). إنها لا تختلف من منظور هذه النقطة الإبستمولوجية الجوهرية عمًا يناظرها من قضايا في الأبنية الفكرية التي يعتمدها علم الكلام والتي يصح عليها هذا الوصف عادة**» (راجع ألبارت 1977 ص.36).

وحجاج ألبارت ضد مصادرة البديهي هو بالأحرى شرح لإشكالية الأوليات. فالتأسيس بوصفه استنادا إلى الأوليات مشكل من مشاكل المنطق الصوري في الاستنتاج لكن التأسيس بالاستناد إلى البديهي ينتسب إلى مشاكل نظرية المعرفة أكثر من الانتساب إلى مشكل منطقي. ففي حالة اختيار الأوليات يمكننا أن نتكلم على خيار تحكمي لكن البديهي أمر لا بد منه في الحجاج الفلسفي (راجع أبل 1976 ص.59). والقصد بالبديهي هو: **كون الأمر مقبولا بالحدس**. كما أن للبديهي شرعية ما. فعندما تكون دعوى ما بديهية عند شخص ما (**مقبولة بهذه الصفة**) فإنه يعاملها بوصفها بعد ثابتة الشرعية أعني صادقة.

والبدهيات هي بالأحرى صنف من المبادئ الجدلية. وفي هذا المعنى بالذات يمكننا أن نتكلم على بديهيات تداولية للحجاج. وهذه البدهيات (ص.94) الحجاجية ليست من جنس بديهيات الوعي الحدسية المباشرة بل هي بديهيات عمل لغوي تداولية يتسلمها كل المشاركين في التواصل عادة باعتبارها قواعد عمل اللغة وشروط إمكان التواصل. وبهذه الصفة فالبديهيات اللغوية ينبغي أن توصف بكونها شروطا للتواصل ليس بعدها شروط وبالتالي للحجاج كذلك. وبذلك فإنه يمكننا حسب رأيي أن نعتبر

مبدأ النقد كذلك بديهية من بديهيات الحجاج وشرط إمكان للحجاج.

إن الكلام على البديهيات التي تحيل على وضعيات الحوار التداولية أعن البديهيات التي هي بديهيات لذات عينية متواصلة في وضعية عينة ينبغي ألا تفترض «فلسفة أصلية» (تجريبية أو عقلانية) فلسفة تقترح بصورة مسبقة حلا متزامنا لمشكل الأصل والصحة: « **فمثل هذه الإستراتيجية تبدو لي من البدء ضيقة الأفق لأن بداهة المعرفة من حيث هي هي تكون حتى لو سلمنا بأنها أمر لا مناص منه في كل حالة مقصورة على بداهة وعي معين. ومن ثم فنظرية المعرفة التقليدية من حيث هي نظرية الوعي بما لها من أدوات فكرية لا يمكنها أن تبين كيف يمكن للبداهة المعرفية أعني بداهة الأحكام من حيث هي وصلا بين التصورات لوعي معين أن تنقلب في كل حالة إلى قضايا صيغت لغويا ذات صلوحية مشتركة بين الذوات** » (أبل 1976).

ومثلما سبق أن قلنا فإن الأمر يتعلق هنا ببديهيات الحوار والجدل والتواصل. لذلك فإن التأسيس لا ينبغي أن ننظر إليه بوصفه تأسيسا نحويا ودلاليا أي استنباطا للقضايا بعضها من البعض بمعنى المنطق الصوري بل علينا النظر إليه بوصفه تداوليا من حيث هو تأسيس لصحة القضايا التي ينبغي تأسيسها على بديهيات الجدل التي تتشارك فيها الذوات. وألبارت نفسه يتعامل مع فكرة النقد بوصفها السلطة الأخيرة التي لا تحتاج إلى شرح أو تأسيس. فبداهتها مفروضة مسبقا. وبعبارة وجيزة فإن فكرة النقد هي عند ألبارت مبدأ تنظيمي (لعمل الفكر). ولا يعني ذلك أن الأمر يتعلق بدوجما. فالمعادلة بين البدهيات والدجماوات يحول دوننا ومعرفة منزلة البديهيات (المعرفية).

6.3.4. اعتراض المصادرة على المطلوب

وأحد الاعتراضات الأكثر شهرة ضد خيار منشهاوزن الثلاثي

الاعتراض القائل إن محاولة البرهان على امتناع التأسيس الأخيرة بواسطة خيار منشهاوزن الثلاثي تؤول إلى مصادرة على المطلوب. فالذي يفترض مقدَّما أنه يمكن أن نطلب تأسيسا لكل شيء وأنه يمكننا أن نطلب ما وراء لأصول الصحة التي تؤسس ما عداها ليس إلا امرأ يجدُّ في علاج مسألة لا وجود لها في الحقيقة غالبا. فينتج من هذا الفرض المقدَّم وبصورة مباشرة أن التأسيس الأخير ليس أمرا ممكنا (راجع فنك 1981 ص.47 **وكذلك كولمن** 1985 ص.64). لذلك فقد أكد كولمن أن « **الحجة المستندة إلى خيار منشهاوزن الثلاثي لا يمكن أن تثبت عدم إمكانية التأسيس الفلسفي الأخير إلا بمفروضات مسبقة معينة إشكالية بإطلاق وهي من ثم محل نظر من كل الوجوه (كولمن** 1985 ص. 64). (ص.95)

7.3.4 ـ كونية التأسيس.

أود في الختام أن استوحي أحد الاعتراضات على بناء خيار منشهاوزن الثلاثي هذا الخيار الذي يرفض المشكل الكلي الخاص بالحاجة إلى التأسيس. وهذا الاعتراض ينتج مباشرة عن اعتراض المصادرة على المطلوب. فإحدى مفروضات هذا الخيار الثلاثي المسبقة هي القول إن كل شيء يحتاج إلى مرسى ومن ثم فلا بد من مرسى للإرساء ذاته (إذ إن **نص الحجة التي يستعملها ألبارت هو: « إذا طلبنا تأسيسا لكل شيء فإننا نقع في خيار منشهاوزن الثلاثي»**). لذلك فالنتيجة هي أن خيار منشهاوزن الثلاثي لا يصدر عن مصاعب فكرة التأسيس ذاتها بل هو يصدر من المصاعب التي تنتج عن دعاوي كلية الاستعمال لفكرة التأسيس. وفعلا فإن هذه المصاعب تنشأ عندما نطلب تأسيسا لمرسى التأسيس.

أما إذا سلمنا بأن تشخيص ألبارت قد تبتت صحته فإنه يكون علينا أن نعوض فكرة التأسيس بفكرة النقد. وفي هذه اللحظة بالذات

تظهر بالنسبة إلى فكرة النقد المشاكل نفسها التي تظهر في حالة فكرة التأسيس. ومعنى ذلك أننا عندما ندعي السمو إلى استعمال فكرة النقد استعمالا كليا نقع عندئذ في خيار ثلاثي كثير الشبه بالذي نقع فيه في حالة التأسيس. ويمكن لنا أن نصفه بكونه خيار منشهاوزن الثلاثي رقم 2. فإذا طلبنا قابلية النقد لكل شيء وجدت وضعية تحتوي على ثلاثة بدائل:

1 - نقد لامتناه

2 - دور منطقي في النقد

3 - حد من النقد (قطع للنقد) أعني أننا سنحصن بعض السلط ضد النقد وعلى سبيل المثال الدعوى القائلة إن كل شي قابل للنقد. وهنا يمكننا أن نتكلم على تعليق مبدأ النقد الكلي والاعتماد عليه كدوجما.

ونحن نقع في مثل هذا الخيار الثلاثي بصرف النظر عما نفهمه من النقد. فالنقد يمكن أن يكون المقصود به على الأقل معنيين:

فأما المعنى الأول فهو أن نفهم بالنقد شكلا من إقامة حجج مضادة. وفي هذه الحالة تكون القضية أ قد نقدت بالقضية ب عندما يتم إثبات أن أ غير قابلة للتوفيق مع ب (أعني أنه **ينتج من ب منطقيا لا أ**.) ويتم تفضيل ب على أ (**بنحو ما لأنها تبينت أفضل من أ أو لأنها قضية قاعدية تبينت الآن حقيقتها**). وبإيجاز فإن أ قد نقدت بتوسط ب لكن ب يمكن كذلك أن تنقد بواسطة قضية ج وهكذا دواليك.

وأما المعنى الثاني فيمكن بمقتضاه أن نعتبر النقد شكلا من الاختبار. وفي هذه الحالة فإننا نختبر القضية أ أو نسبرها (أي نكذبها) ونحصل من هذا الاختبار على قضية **ب** يمكن لنا أن نختبرها وهكذا دواليك. إن المشاكل التي من جنس خيار منشهاوزن الثلاثي لا تظهر مع دعاوى النقد (ص.96)

الكلية مثلما عليه الأمر في حالة التأسيس (أي إن مشاكله لا تكون من جنس دعاوى التأسيس الكلية) إلا حين نتكلم على اتجاه عمودي وإرجاعي. ويعني ذلك أنه مثلما كان الشأن في حالة التأسيس يمكن كذلك في حالة النقد أن نتكلم على اتجاه عمودي واتجاه أفقي وكذلك على اتجاه إرجاعي (مدبر) واتجاه بنائي (مقبل). ومثلما ينتج خيار منشهاوزن الثلاثي في التأسيس عن الصعوبات التي تتأتى من التأسيس العمودي والأفقي فكذلك يوجد خيار منشهاوزن الثلاثي رقم 2 فينتج عن المشاكل التي تنشأ من النقد العمودي والنقد المدبر. وهكذا إذن فالمصاعب تنشأ في الحالتين بمجرد أن نتكلم على تأسيس المعايير أو على نقدها أعني على التأسيس الكافي أو على النقد الكافي.

(ص.97)

III ـ الفلسفة التداولية المتعالية

1ـ تحويل الفلسفة

1.1 دلالة تحويل الفلسفة.

جاء عمل **ك.أ. أبل** الرئيسي المؤلف من جملة مقالات حاملا لعنوان كبيرةٌ دعواه فيه إنه: «**تحويل الفلسفة**». فيكون هذا العنوان إذن راسما لدعوى برنامج يحدد الفلسفة تحديدا جديدا برنامجا يؤدي إلى تصور للفلسفة سيسمى لاحقا الفلسفة التداولية المتعالية. واسم هذا التصور الذي طوره أبل يجعلنا نفترض مباشرة أن الأمر يتعلق بتأليف بين الفلسفة المتعالية (كنط) والفلسفة التداولية (بيرس). ويمكن القول بتحليل أدق إن هذا التحديد الجديد يبين أن الأمر يتعلق بتأليف بين أربعة مواقف فلسفية على الأقل:

1 ـ الفلسفة المتعالية التقليدية

2 ـ فلسفة اللغة الحديثة

3 ـ الفلسفة التداولية

4 ـ الفلسفة التأويلية.

والإحالة إلى هذه المنابع الأربعة للتداولية المتعالية لا يكفي مع ذلك لكي نحيط بالخلفيّات الفلسفية لهذه الفلسفة. فلا بد لنا من الإشارة كذلك

إلى الارتباط بسنَّة مدرسة فرنكفورت الفلسفية. ومن الطبيعي أن يكون الكلام على وجود صلة بين النظرية النقدية لقدامى (مدرسة) فرنكفورت وفلسفة أبل ذا إشكال ليس بالقليل. لكنه بوسعنا أن نجزم بوجود قرابة بين ممثلي الجيل الثاني من مدرسة فرنكفورت على سبيل المثال بين أبل وهابرماس. وهذه القرابة تتبين من نظرتيهما إلى الفلسفة نظرتيهما ذاتي التشابه الكبير ومن خياريهما لطرح المشكل الفلسفي. وهو ما يسمح لنا أن نسلم بوجود نموذج فلسفي مصدره (مدرسة) فرنكفورت.

إن دعوى أبل الأساسية تهدف جوهريا إلى تحويل الفلسفة المتعالية التقليدية بما تقتضيه وضعية المنعرج اللساني لفلسفة القرن العشرين:«وأقصد ب«تحويل الفلسفة» تحويل الفلسفة المتعالية التقليدية بمعنى جعلها فلسفة تداولية لسانية متعالية أو علم الرموز [37] Semiotik. **ذلك هو برنامجي الحالي»** (أبل 1986 ص.2). إن برنامج **«تحويل الفلسفة»** يتوجه في المقام الأول إلى فكرة إعادة بناء الفلسفة المتعالية التقليدية. فأبل يريد أن يحافظ على طرح السؤال المتعالي المعروف منذ كنط ولكن على شكل محوَّل أيضا في الفلسفة ذات التوجه اللغوي. فهو يتكلم على

---

[37] تعليق المترجم: كنت أفضل أن أسميها <u>الوسميات</u> (أي علم الأوسام قياسا على الالهيات والرياضيات والطبيعيات إلخ..) لمطابقة دلالة السمة العربية دلالة الأصل اليوناني للمصطلح: فكلتا المفردتين تعني في المقام الأول الأثر الباقي من الختم سواء كان بكي الحيوان بالميسم كما عند العرب أو بأي ختم آخر كما عند اليونان. والمعلوم أن السمة صارت تعني في العربية الخاصية المميزة ومن ثم الدالة على ما تميزه. وقد اتسعت مشتقاتها فشملت أفعال المعرفة التأويلية والتوقعية كما في التوسم ومعاني رمزية أبعد غورا في الجماليات كما في معنى الوسامة وفي الدلالة الاجتماعية أو حتى دلالة المشاعر الدينية كما في المواسم إلخ.... لكن القارئ العربي قد يستغربها. لذلك فنحن نوردها مرة واحدة ونترك الأمر للمستقبل. ذلك أن كلمة الرمز والعلامة قد استهلكتا ولا تؤديان المعنى الحقيقي للمصطلح بمعناه عند بيرس جمعا لكل معاني الرمز من اللاعلمي إلى العلمي وخاصة الرمز اللغوي بوصفه ما يتحدد بالعلاقة الثلاثية التي يتعلق بها البحث بها: فالاسم الذي هو مادة اللغة الخام مشتق من السمو أو من الوسم أو منهما معا بحسب الحالات.

ضرورة استئناف إشكالية الفلسفة المتعالية بمفاهيم (علم) اللغة ويرى في ذلك سبلا ممكنة لتحقيق هذا البرنامج:

أ- فالسبيل الأولى تكون بواسطة علم الرمز التداولي الذي حدده ش.س. بيرس. فبيرس أدخل مصطلح «التداول اللساني» في الفلسفة ووصله بالطلب المتعالي لشروط إمكان المعرفة وصحتها. (ص.98)

2 - والسبيل الثانية تبين علم المنطق النحوي الدلالي الذي طوره كارناب والذي يقبل علم رمز مثلث الأبعاد.

3 - والسبيل الثالثة تتفرع عن تحليل اللغة عند فتجنشتاين (في فكره المتأخر وما يسمى بـ«فلسفة اللغة العادية».

ويرى أبل الطابع التداولي المتعالي لهذا التحليل اللغوي: « **من جهة أولى في مفروضات تشاجن استعمالات اللغة التواصلية مع الفاعليات (الحية) في سياق وضعية (فعلية) ومن جهة ثانية في ما يشبه الوظائف المتعالية «لألعاب[38] اللغة» من حيث هي شرط إمكان وصلوحية تتقاسمها الذوات لتعيين الموضوع (المرجع) ولتأويل العالم تأويلا حمليا»** (أبل 1974 ص. 82-84) . ومن الطبيعي أن نسأل كذلك عن نظرية فتجنشتاين في الألعاب المتعالية لعمل اللغة هل تسمح بما يمكن من تقويم ما هو مناسب لألعاب لغوية أخرى وعندئذ سيكون من الواجب بناء سلم من ألعاب لغوية أخرى ممكنة.

4 - والسبيل الرابعة ينبغي أن تشير إلى تطور فلسفة اللغة الحديثة. فيمكننا بالاستناد إلى مبدأي النحو التحويلي الذي طوره ن. تشومسكي أن نميز

---

[38] تعليق المترجم: تجنبا للتعسير فضلت الإبقاء على مصطلح ألعاب لغوية رغم خلوه من الدلالة المقصودة في العربية. فليس المقصود المعنى التقليدي للعب بل المقصود طواعية الأبنية اللغوية التي تمكن المعنى من سيلان لا يتمكن التحديد المنطقي من الإمساك به أعني جوهر الفرق بين اللغة الطبيعية والعادية واللغة الصناعية والمنطقية. وكنت أفضل أن استعمل الطواعية اللامحددة اللغوية لكن ذلك كان يمكن أن يؤدي إلى سوء فهم. ففضلت الإبقاء على مصطلح فتجنشتاين واضافة هذا التنويه.

راجع لتأويل الفلسفة المتعالية التقليدية بتنر 1974 ص.1528-1539.

القدرة التواصلية (التداولية الكلية) من القدرة اللسانية. ومن كبير الدلالة هنا كذلك نظرية أفعال الكلام لأستن وسيرل (راجع أبل 1974 ص. 84-82).

وقد اتبع أبل السبيل الأولى أساسا في محاولته تحديد الفلسفة تحديدا جديدا. أما السبل الثلاث الأخرى فأكثر ما استخدمها كان لمساندة صحة موقفه الفلسفي. وهذا التسليم يمكنني من تركيز الاهتمام في إعادة صياغة الفلسفة التداولية المتعالية على خط **كنط**-بيرس-أبل. وهدفي أن أبين أن تصور أبل للتداولية المتعالية ليس هو متعلقا بتوفيقية بين مواقف فلسفية فحسب بل هو بالأحرى تأليف حصيلته هي نظرة جديدة للفلسفة.

2.1 ـ دلالة الفلسفة المتعالية عند أبل.

1.2.1 ـ الفلسفة المتعالية التقليدية[39].

إن الهيئة التقليدية لأي فلسفة متعالية تبين لنا صورة الفلسفة التي أنتجها إ. كنط أعني صورة التفلسف التي وضعها (في نقد العقل الخالص). فكنط يقدم تصور المعرفة المتعالية كما يلي: « **أسمى معرفة متعالية المعرفة التي لا تنشغل بالموضوعات بل بتصوراتنا القبلية للموضوعات عامة» (كنط نقد العقل الخالص أ 11 وما يليها)**. ويتضمن هذا التعريف علامتين أساسيتين من علامات الفلسفة المتعالية:

فأما **العلامة الأولى** فتبين أن الفلسفة المتعالية «**لا تنشغل بالموضوعات**». وهذا يعني أن الفلسفة المتعالية ليست عنده منشغلة بالبحث في الواقع ومن ثم فهي ليست علما من بين العلوم إذا أردنا أن نفيد بالعلم بحثا (ص.99) في موضوعات المعرفة أي بحثا في الواقع الموضوعي. فيكون على الفلسفة المتعالية أن تكون ضربا آخر من الفكر.

[39] راجع لتأويل الفلسفة المتعالية التقليدية بتنر 1974 ص.1528-1539.

وأما العلامة الثانية فتتبين بوضوح في هذه الصياغة: «بل بتصوراتنا القبلية للموضوعات عامة». وهذا ينبغي الا يعني فقط أن الفلسفة المتعالية لها موضوعات بحث تخصها (مفاهيم الموضوعات من حيث هي هي) بل هو يعني كذلك أن مفاهيم الموضوعات من حيث هي مفاهيم لا تحصل إلا بفضل تجربة الموضوعات مفاهيم موجودة بصورة عامة. وعندئذ فالفلسفة تكون باحثة في هذا النوع من «المفاهيم القبلية». فيكون على الفلسفة المتعالية أن تشرع في إثبات وجود هذه المفاهيم للموضوعات القائمة وجودها القبلي أيا كان نوعها حتى تعلل شرعية ذاتها من حيث هي نوع خاص من الفكر. ويكون عليها من حيث هي نظرية معرفة أن تبين أنها لا تتوجه إلى الموضوعات مباشرة بل هي لا تتوجه إلا إلى المفاهيم التي لنا عنها قبليا. وما هي بالتالي إلا نظرية لتحديد مفهوم الموضوع عامّةً.

ولا يمكن لمثل هذا التحديد للفلسفة المتعالية أن يضع الحد الفاصل بين الفلسفة والفكر المفهومي أعني الفكر النظري عامة. فبمقتضاه يكون على الفلسفة أن تجيب عن السؤال التالي: كيف يمكن للمفاهيم التي نملكها بمعزل عن كل تجربة أن تكون صالحة للمطابقة مع موضوعات التجربة؟ وقد حاول كنط في برنامجه أن يثبت أن هذه المفاهيم هي شروط إمكان التجربة وشروط إمكان كل معرفة. وينتج من تعريف الفلسفة المتعالية أنها تبحث في الشروط القبلية لإمكان التجربة. وطبعا فينبغي هنا أن نكمل هذا الحد فنعين المقصود بشروط التجربة الممكنة. فالإمكانية تكون حاصلة إذا كانت التجربة ممكنة بمفروضات واقعية معينة مثل وجود عالم فعلي. لكن الفلسفة المتعالية كما أسلفنا لا تشتغل بالموضوعات وبالتالي فهي لا تبحث كذلك في المفروضات الواقعية (الطبيعية أو الواقعية). فالواقع من شروط التجربة سبق أن بحثت فيها الفلسفة منذ أرسطو مثل بحثه فيها

بشكل يجلعها مسألة (الـ)علل (التي تفسر) موضوعات تجربتنا الموجودة. وطلب مثل هذه الشروط من خاصيات الفلسفة كلها وفيها يتعين موقف الفلسفة الميتافيزيقي القديم الموقف الذي يعبر عن السؤال التالي: **ما الأمر الذي تتقوم به الطبيعة (فوزيس) أي ما الذي يمثل أصل الطبيعة ؟** وقد اتخذ هذا السؤال المغرق في القدم خلال تطور الفكر العلمي شكل السؤال عن الترابط السببي في الطبيعة.

وقد حول كنط هذه المسألة الفلسفية فجعلها من مسائل فلسفة الوعي. ومن ثم فشروط إمكان التجربة والمعرفة شروط إمكانهما المطلوبة ينبغي ألا تكون إلا ذاتية أعني قائمة في الوعي ولا تكون شروطا فعلية (وقائعية). فالأمر يتعلق هنا ب«**الشروط المتعالية**» التي لا يمكن أن تجلّيها إلا فلسفة متعالية. وهذه الشروط المتعالية للتجربة والمعرفة هي ذاتها معرفة ومن ثم فهي معرفة متعالية أي معرفةُ معرفةٍ وليست موضوعات معرفة. (ص.100) وما يؤدي دور موضوع المعرفة هنا هو المعرفة ذاتها. فيكون المقصود بالمعرفة المتعالية معرفة تجعل ذاتها موضوعا للمعرفة أعني معرفة ذات بنية تفكّرية.

ثم حدد كنط بعد ذلك هذه الشروط المتعالية فاعتبرها وظائف المعرفة. ولا تكون المعرفة ممكنة إلا على أساس هذه الوظائف عامة (**والمقصود بالوظيفة هنا معرفة معينة تقع بواسطة قواعد معرفية تستخرج من مادة معطاة شيئا جديدا**). وينبغي أن نثبت أن مفاهيم الموضوعات عامة مفاهيمها المطلوبة قبليا شروط للتجربة الممكنة. ومعنى ذلك أننا ينبغي أن نثبت أنها وظائف المعرفة. وإذا طابق مفهوم «**المحمول الممكن**» الموضوعات عامة فيمكننا القول إنه مفهوم المفهوم. فلا تكون الفلسفة المتعالية إلا ضروب المفهوم المختلفة. وعليها أن تبحث في هذه الضروب

ومن ثم فهي نظرية «الذاتية العارفة» نظرية انجازات الذاتية التي هي من جهة أولى ضرورية للتجربة ضرورة مطلقة وهي من جهة ثانية مستقلة عن التجربة.

لقد أدخل كنط فصلا أساسيا (في الفكر الفلسفي وفي نظرية المعرفة) بين مادة المعرفة المعطاة وفعل تحويلها المفهومي من قبل الذات العارفة. ويستعمل (أصحاب الفلسفة المتعالية) وظائف المعرفة المتعالية لصوغ المعطى المتنوع أو مادة المعرفة حتى تنتج المعرفة التجريبية والتجربة عامة. وهكذا فالمشكل الأساسي في كل فلسفة متعالية يتمثل في السؤال عن الكيفية التي يمكن أن تقبل مثل هذه الوظائف المعرفية الإثبات وكيف يمكن تعليل شرعية صلوحيتها (صحتها). ذلك أننا عندما نبحث في انجازات ذات عارفة واحدة بواسطة التفكر الذاتي فإن تلك الانجازات لا تكون إلا إنجازات ذات واحدة متناهية ومن ثم فنحن نكون بإزاء الوقوع في تهمة الانطوائية وقوعنا أمام تهمة النفسانية (ومن تهمة النفسانية لا يمكن لفلسفة الوعي أن تتحرر تحررا مطلقا حتى لو اعتادت المصادرة على كونها علما صارما بمعنى الكلمة عند هوسرل). وذلك هو المشكل الرئيسي في كل فلسفة وعي.

وإذا قصدنا بهذه الفلسفة المنعرج (الذي توجه بمقتضاه الفكر الإنساني) إلى الوعي أعني إلى الذات (العارفة) فالسؤال الذي ينبغي الجواب عنه عندئذ هو ما المقصود بـ«الذات» (العارفة): **هل هي الذاتية الفردية أم هي «وعيٌ ما بصورة عامة (مطلقة)»** ؟ ففي الحالة الأولى تعتبر أي فلسفة للوعي معرفةَ ذاتٍ فردية لذاتها معرفة تذكرنا بعلم النفس الاستبطاني. وفي الحالة الثانية يبدو إثبات مثل هذا الوعي عامة أمرا إشكاليا ذلك أنه ليس من واقعة تثبت في الواقع الفعلي وجود

مثل هذا الوعي الموضوعي. وفي كل الأحوال فإن فلسفة الوعي لا بد لها في المحل الأول أن تعكس الذاتية الفردية ثم بعد ذلك عليها أن تثبت أن ما حصلته من الخصائص بمثل هذا التفكّر يصلح لأن تتشارك فيه الذوات intersubjectiv .

ويرى أصحاب الفلسفة المتعالية أن حل هذا المشكل يكمن في إمكانية الكلام على ذات متعالية أي على «وعي بصورة عامة أو وعي مطلق». وبمقتضى نظرية كنط فإن كل المفاهيم المتعالية مترابطة أعني أنها تكون بنية «الوعي عامة». ومن ثم فالبرهان على هذه البنية هو هدف البحث المتعالي. فتكون بنية المفهوم هذه التي تؤسس كل مفهوم عقلي للتجربة (ص.101) الممكنة أمرا يحرره تعليلُ شرعيةٍ متعالٍ لمفاهيم العقل الخالصة. فهذه البنية المفهومية هي في نظر كنط خطاطةً فكرنا عن العالم. لكننا يمكن أن نواصل دائما فنسأل هل إن خطاطة فكرنا هذه تسمح بأي إمكانية أخرى كذلك ؟ ومعنى ذلك أنه علينا أن نثبت الصلوحية الموضوعية للمفاهيم المتعالية التي تنتسب إلى هذه الخطاطة.

ولتحقيق هذا الهدف يربط كنط بين تعليله شرعية طلب الصلوحية التي ينسبها إلى المفاهيم المتعالية في صلتها بالموضوعات ومسألة الكيفية التي تكون بها الموضوعات نفسها ممكنة. ذلك أنه إذا أخذنا الموضوعات من حيث هي أشياء في ذاتها مستقلة عن العقل فإنه ليس من الواضح كيف يمكن لمفهومات لم تستمد من التجربة الحاصلة عن تلك الأشياء أن تكون مع ذلك صالحة لها ؟ وهذه الصلوحية لا يمكن أن تكون مفهومة إلا إذا كانت المفاهيم ليست أمرا مضافا يعرض للموضوعات من خارجها بل المقصود كونها وجوها مقومة للموضوع ذاته. وإذن فذلك هو المعنى الكنطي لـ« انقلاب كوبرنيكوس المشهور» أعني المسلمة القائلة إن الموضوعات ينبغي

أن تتبع معرفتنا (فتوجه بحكمها). وعلى أساس الانقلاب الكوبرنيكي يقوم التعليل المتعالي لشرعية (المفاهيم). فمحاولة إثبات صلوحية المفاهيم القبلية للموضوعات تكون ببيان أنها شرط إمكان الموضوعات ذاتها. فإذا لاءمت خطاطة الفكر (هذا الهدف) كانت في آن خطاطة عالم تجربتنا فتكون بهذا المعنى أمرا ليس له ما بعده (يمكن أن نتجاوزه إليه لنؤسسه عليه). فالشروط القبلية للتجربة الممكنة عامة هي في آن شروط إمكان موضوعات التجربة. ويعني ذلك أنه علينا أن نفهم أن المقصود بهذه الشروط وظائف المعرفة. فيكون تعليل كنط لشرعية المفاهيم عودة إلى وظائف المعرفة الذاتية. ويكون المقصود بالشروط الفعاليات التي يكون الموضوع مُنْتَجَهَا. ومن ثم فما يجعل الموضوعات ممكنة ليس هو مفهومات الموضوعات بل جاعلها هو أعمال العقل. وعلى هذا الأساس فإن تعليل شرعية المقولات ينبغي أن يعود إلى أعمال العقل.

علينا أن نعتبر هذه الأعمال العقلية ربطا لمتنوع المعطى (أو وصلا بين عناصره). والوظائف المتعالية هي وظائف التأليف. والتجربة وموضوعها يستندان إلى نفس هذه الوظائف التأليفية. وبالتالي فإن كنط يحاول تعليل شرعية التصورات تعليلا متعاليا ليثبت به:

1 ـ أن الوعي المتناهي يعمل في الحقيقة عمل التأليف (العقلي بين عناصر المعطى المتنوع)

2 ـ وأن وظائفه التأليفية هي أساس المعرفة التجريبية وهي في نفس الوقت تجعل موضوعات المعرفة عامة ممكنة.

والمبدأ الأساسي لتعليل الشرعية المتعالي هو الوحدة التأليفية لوعي الذات المتعالية بذاتها. وهذه الوحدة التأليفية لوعي الذات المتعالية بذاتها تمثل وحدة الحدس الذي بفضله يصبح الموضوع معطى والوحدة التأليفية

هي أساس الحكم. وهذا التأليف يستند إلى وعي الذات المتعالية بذاتها أي إلى علة التصورات المتعلقة بالـ«أنا» (راجع بتنر 1974 ص. 1528-1539).

ذلك هو الهندام الأساسي للفلسفة المتعالية التقليدية. ومن حيث هو كذلك فهو ذو دلالة كبرى لتحليلنا الموالي تحليلنا للدعاوى المتعلقة بصيغة مجددة للفلسفة المتعالية وذلك لأنه علينا هنا أن نجيب عن السؤال التالي: (ص.102) **هل تحويل فلسفة كنط المتعالية يحافظ على أهم خصائصها المميزة ؟** والسؤال هو: **هل يمكن أن يوجد إلى جانب المبادرة الكنطية صيغ أخرى من الفلسفة المتعالية**[40] **؟**

إن لأصحاب الفلسفة التداولية المتعالية هذا القدر من الاعجاب بالنوع الكنطي من الفلسفة المتعالية لما يجدون فيه من تميز جوهري يجعله يؤكد على اعتبار العقل عاملا مهما في العالم لإضفاء معنى حقيقي على الوثوق فيه والاعتماد عليه. وإذن فالفلسفة المتعالية تمثل صيغة من صيغ العقلانية الفلسفية. والدافع الثاني للتوجه إلى فلسفة كنط المتعالية هو فكرة النقد التفكّري للعقل حيث يكون العقل ذاته أهم أغراض العقل ويعتبر التفكر **(المتعالي)** منهج التفلسف الخاص. والعلة الثالثة للرجوع إلى كنط يمكن أن نجدها في فكرة تأسيس الفلسفة تأسيسا حاسما وفي فكرة غاية التأسيس **(فالفلسفة المتعالية تبين لنا نوعا خاصا من نهج التأسيس: التأسيس بالتفكر في شروط إمكان المعرفة والتجربة شروطه الضرورية والذاتية) (راجع كولمن** 1987 ص. 84-88).

ملخص ما سبق: يتحدد الاهتمام بالفلسفة المتعالية في ثلاثة وجوه:

---

[40] للمزيد حول هذه المسألة راجع ف. كولمن ما الذي يترجم الآن عن فلسفة من نوع فلسفة كنط؟ الوارد في: (نشرة) منتدى من أجل الفلسفة: الفلسفة والتأصيل فرنكفورت على نهر الماين 1987 ص. 84-115 (كومن 1987).

أولها العقلانية الفلسفية

والثاني التفكر من حيث هو المنهج الرئيسي للتفلسف

والأخير هو رؤية في غاية التأسيس المتعالي.

إن العلامة الأساسية للفلسفة المتعالية هي الطرح المتعالي لمسألة شروط إمكان التجربة والمعرفة وكذلك الجواب الخاص في هذه المسألة بالاعتماد على وظائف المعرفة الذاتية بفضل تفكر متعال في هذه الوظائف. ومن ثم فلا بد هنا من إثارة مسألة تامة الشرعية: هل يمكن للفلسفة المتعالية أن تتجاوز بدعاواها الحل الكنطي أعني هل يمكن للمسألة المتعالية أن تطرح خارج فلسفة الوعي وأن يكون جوابها جوابا ناجحا ؟

2.2.1 **. تحويل الفلسفة المتعالية التقليدية**

وحتى يحول أبل الفلسفة المتعالية كان لا بد ألا يبقى بناؤها بناء فلسفة متعالية لوعي الذات أي للمعرفة بل ينبغي أن يصبح بناء فلسفة متعالية لجماعة الحجاج (**جماعة التواصل**) أي للحجاج (**التواصل**). فأبل لا يبدو أبدا كمن يريد أن يكون ممثلا لفلسفة الوعي. لذلك فقصده ليس «**معرفةَ وعي**» نظريةً بل معرفةُ جدال نظريةٌ من حيث هي جدال. وبدلا من أن يكون أبل ممثلاً لذات وعي متعال يريد أن يكون ممثلا لذات مجادلة من حيث هي إما عضو في هذه الجماعة أو تلك الجماعة من الجماعات المجادلة. (ص.103)

وطبعا فأبل يعتقد من ناحية أولى أن: «**كل نظرية علم فلسفية ينبغي أن تجيب عن المسألة التي طرحها كنط حول الشروط المتعالية لإمكانية العلم وصحته**» (**أبل** 1973 **ص.**220). لكنه لا يعني أن الجواب عن المسألة التي طرحها كنط ينتهي ضرورة إلى فلسفة وعي متعال عامة ولا أن طلب شروط إمكان العلم وصحته شروطهما المتعالية يكون مطابقا لمسألة إمكانية استنباط نظريات في إطار نسق تبديهي يحتاج هو بدوره إلى التأسيس وأنه ينبغي بالتالي أن يرتد إلى دور منطقي وتسلسل مدبر لا متناه أو إلى وضع

دجمائي للمبادئ الأخيرة كما جاء صوغ ألبارت له في نقده لنهج التأسيس المتعالي (راجع نفسه).

فطرح السؤال المتعالي والتأسيس المتعالي بالتالي لا يؤديان حتما إلى بداهة الوعي (راجع نفسه ص.221) بل إن أبل نفسه لا يقبل مثل هذه البديهيات التي للوعي لأن بداهة الوعي بمعناها عند ديكارت وكنط وهوسرل لا تكفي لتأسيس الاعتراف بصحة المعرفة. وذلك على سبيل المثال لأن ما يسمى ببداهات الحدس (مثل بديهيات الهندسة الأقليدية-عند العقلانيين- وقضايا حدس الألوان-عند التحريبيين) لا يتحقق الاعتراف بصحتها في الإدراك المشترك بين الذوات إلا عندما تصبح متصلة بقواعد تداولية دلالية في عمل لساني (راجع نفسه). لكن ذلك لا ينبغي أن يعني التخلي النهائي عن البداهة عامة. فطرح السؤال المتعالي وغاية التأسيس يمكن كذلك أن يؤديا إلى بداهة لسانية. وطرح السؤال المتعالي يمكن كذلك أن يكون طرحا يعمل بنجاح في فلسفة ذات توجه لساني عملَه في فلسفة ذات توجه إلى فلسفة نظرية للوعي.

ففي فلسفة الوعي التقليدية تمثلت خاصيتها المميزة في كونها أهملت ما هو قبلي لسانيا. فنتج عن ذلك نوع من الانطوائية ومن ثم ضرورة البرهان على وجود عالم حقيقي (كما حصل على سبيل المثال عند ديكارت بواسطة أدلته على وجود الله) أو تعليق وجود العالم (كما فعل هوسرل). وإذن فمشكل الدليل على وجود العالم ينبغي حله بوصفه «شناعة الفلسفة» بمجرد أن نسلم بدعوى ما هو لساني قبلي فنخصص المعرفة بما يتفشى فيها من فاعلية لسانية ويتلاحم معها. وإذن فالأمر في كل فلسفة متعالية حديثة يتعلق حسب رأي أبل بالتفكر في معنى الحجاج. ومن ثم فعلينا أن نطلب ما هو أخير وما لا يقبل أن يكون له ما بعده وما هو بديهي. ولكن لا نطلبه هذه

المرة بالنسبة إلى الوعي بل إلى الحجاج. وسيكون المطلوب (عند أبل) هو مفروضات الحجاج المتعالية مثلما طلب كنط مفروضات المعرفة المتعالية (راجع نفسه ص.222).

وكنط تكلم في هذا المضمار على «تأليف وعي الذات (بوعيها بذاتها وبوعيها بغيرها)»، الذي يضع فيه الأنا نفسه في آن موضوعا لذاته وذاته المفكرة. أما في الفلسفة المتعالية الحديثة فإن الأنا ينبغي له أن يعتبر نفسه واحدا مع جماعة التواصل المتعالية (راجع نفسه). ولهذه الغاية لا بد لنا أن نجعل بيننا وبين الفلسفة المتعالية التقليدية إشكالية اللغة أي إشكالية التواصل. وهذه الوساطة يمكن أن تكون حسب أبل إما بالاستناد (ص.104) إلى تصور اللغة في فكر فتجنشتاين فكره المتأخر أو بالاستناد إلى تحويل منطلق كنط المتعالي بنظرية الرمز نظريته التي وضعها **بيرس**. ففي هذه النظرية يعرف **بيرس** الذات العارفة بكونها «**جماعة الباحثين دون تعيين**». وهكذا فنظرة فتجنشتاين لـ«**عمل اللغة**» مثلها مثل نظرية بيرس لـ«**لجماعة**» تقبل الفهم بأنها من جهة أولى تبقى محافظة على المسألة الوظيفية الأهم من مثالية كنط المتعالية. ففيها ما يناظر «**التأليف المتعالي للوعي بالذات**» وكذلك ما يناظر «**المبدأ الأسمى للأحكام التأليفية**» وفيها بالتالي ما يناظر شروط إمكان التجربة وشروط إمكان موضوع التجربة في آن. وفي ذلك يتحقق من ناحية ثانية حل وسط بين مثالية كنط المتعالية وضرب من الواقعية (راجع نفسه ص.224).

ويرى أبل أن النقص الرئيس في فلسفة كنط يتمثل في غياب التفكر في اللسان وفي القبلي اللساني. فقد أراد كنط أن يجعل صحة العلم الموضوعية مفهومة لدى كل وعي عامة ولهذه العلة عوض علم نفس المعرفة التجريبي عند لوك وهيوم بمنطق متعال للمعرفة. فظل منهج البحث عنده

متجها إلى النقطة الأهم أعني إلى وحدة الوعي في التأليف المتعالي لوعي الذات بذاتها[41]. لكن كنط غفل في مبادرة فلسفته المتعالية عما هو «قبلي في عمل اللغة». ولذلك فإنه لم يكن بوسعه أن يتجاوز (فلسفة الوعي الـ مثالية تجاوزا جذريا (راجع أبل 1974 ص.292-293). وإذن فأبل لا يتكلم في حالة كنط على مثالية الوعي فحسب بل وكذلك على «واقعية الانفعال» («الخطأ المرجع»[42] صنف 4).

فيكون كنط (حسب أبل) قد وصل بين نموذج مثالية الوعي الابستمولوجي ونموذج الواقعية الانفعالية نموذجيهما الابستمولوجيين. فكانت نتيجةُ ذلك القولَ المتناقض عن انفعال الوعي بشيء في ذاته غير قابل للمعرفة (راجع نفسه ص. 293). إن المشكلين الأهم في فلسفة

---

[41] تعليق المترجم: المصطلح الأهم في هذه العبارة هو الكلمة الأخيرة التي تعني الوعي بالوعي المصاحب لكل وعي ومن ثم القائم بفعل التأليف المتعالي وهو عين مبدأ وحدة الوعي. وكل ذلك تشتمل عليه هذه العبارة التي ننقلها بنصها لأنها أهم إبداعات كنط Die Einheit des Bewusstseins in der transcendentalen Synthesis der Aperception.

[42] إن أصناف الإرجاع الممكنة من حيث هي تصنيف للمواقف الفلسفية الأساسية تتضمن ستة أنواع من خطأ الإرجاع المعرفي:

1 -فعندما لا تجعل الفلسفة موضوعا لها إلا الذات العارفة (اا) وتجرد الموضوع من الله (ا) ومن الواقع الموصوف (ااا) فإننا نحصل على (فلسفة) مثالية الوعي.

2 -ف اا و ا من دون ااا ترسم مثالية تنتسب إلى علم العلامات الرمزية

3 - و ااا من دون ا واا ترسم مادية واقعية

4 - وااا واا من دون ا ترسم واقعية انفعالية

5 - و ااا وا من دون اا ترسم واقعية وجودية منتسبة على علم العلامات الرمزية.

6 - وا من دون اا و ااا ترسم أفلاطونية ذات نموذج لساني (راجع أبل 1974 ص.287).

تعليق المترجم: Reductive fallacy المصطلح بالانجليزية والمقصود به خطأ في الحكم الناتج عن مغالطة استدلالية خلال السعي إلى تحديد طبيعة ما تدركه المعرفة خطأ يرجع موضوعات الإدراك إلى انفعالات ملكات المدرك)

كنط-الكلام على الشيء في ذاته غير القابل للمعرفة وتهمة الانطوائية-لا يقبلان الحل في رأي أبل إلا إذا جعلنا مرجعيتنا الطابع اللساني المتفشي في معرفتنا وتجربتنا. ولكي نصل إلى هذا الهدف يرى أبل ضرورة أن نستعيض عن الفلسفة المتعالية بفلسفة لغة تبحث في دور اللغة في المعرفة. (ص.105)

3.2.1 ـ فلسفة اللغة بوصفها فلسفة متعالية

إن كون نقد اللغة أو تحليل اللغة قد أصبح في منزلة منهجية هي منزلة الفلسفة الأولى مسالة لم يعد فيها نظر منذ أمد طويل. لذلك فهي لا تدور الآن إلا حول النقطة التالية: **هل فلسفة اللغة يمكنها (بل) وينبغي لها أن تؤدي الآن وظيفة الفلسفة المتعالية بمعناها عند كنط ؟** ووراء هذه المسألة يختفي المشكل القائل: **هل ينبغي (لكل) فلسفة أولى أن تجيب ضرورة عن طرح السؤال المتعالي عامة؟ وهل تستطيع ذلك ؟** وحسب الخطة التي توخاها أبل لتحديد الفلسفة تحديدا جديدا فإن هذا المشكل يقبل الحل الإيجابي. فأبل ينطلق من التسليم بأن انشغال الفلسفة الحديثة بمسائل الوعي انشغالها بها المميز بها في القرن العشرين يحل بفضل ما تنشغل به من مسائل اللغة. وهذا الحل يمكن فعلا أن يفهم بصفته **منعرجا لسانيا** في الفكر الفلسفي. ولا يعني المنعرج اللساني في الفكر الفلسفي مجرد صيرورة اللغة موضوع الفكر الفلسفي الرئيسي فحسب لأن موضوعة اللغة لم تخل منها فلسفة الوعي كذلك بل هو يعني أن اللغة أصبحت بداية من هذا المنعرج كذلك وسيط الفلسفة (بالإضافة إلى كونها موضوعا لها).

ولذلك بالذات فإن فلسفة اللغة يمكنها أن تتقدم ليس بوصفها قد جعلت اللغة موضوعا لها من بين موضوعات المعرفة الممكنة الأخرى فحسب بل بوصفها تفكرًا في شروط الإمكان اللسانية للمعرفة بديلا من نظرية المعرفة التقليدية. لكن **أبل** يسلم من جهة ثانية بأن إمكانية مثل هذا

التفكر عامة تبقى مسألة فيها نظر. فالسؤال التالي يثار: **هل فلسفة اللغة عامة تتفكَّر في اللغة ؟** ولهذه المسألة دلالة خارقة للعادة لأن التفكُّر هو أحد أهم علامات الفلسفة المتعالية. فالتفكر بوصفه منهجا يجعل الفكر ذاته موضوعا لذاته يعد عند أصحاب فلسفة الوعي **فكرَ الفكر و معرفةَ المعرفة و وعيَ الوعي**. لكن مفهوم التفكر بعد منعرج التحليل اللغوي في الفلسفة قد يبدو غير قابل للتوفيق مع هذه النظرة الجديدة للفلسفة لأن الأمر لم يعد (مقصورا على) جعل الوعي موضوعا للمعرفة. فاللغة بالذات وبمعنى النماذج اللسانية صارت تشغل محل الوعي **(في وظيفة التأسيس الفلسفي)**. ويبين لنا ذلك بوضوح خاصة نهجُ فتجنشتاين في الفكر نهجُه الذي جعل الأفكار التي تعتبرها فلسفة الوعي منتوج الفكر أي منتوج الوعي جعلها معادلةً للجمل اللغوية أي للغة. فينحصر السؤال في: **هل مثل هذا القول (فكر) تفكري أم هو مجرد جعل اللغة موضوعا للنظر مثلها مثل أي موضوع آخر للتأمل النظري ؟** وتوجد هنا بصورة مبدئية إمكانيتان اثنتان مختلفتان:

1 ـ فلا يمكننا الكلام على اللغة إلا كلاما يتوسل النموذج النظري لـ« **لغة الموضوع** » و« **اللغة ما بعد الموضوع** ». ذلك أن اللغة الموضوع تكون في الفلسفة اللسانية موضوع نظر أعني على سبيل المثال اللغة العادية تكون موضوع «ما-بعد-لغة» هي لغة المنطق. وطبعا فلما كان منطق العلم الحديث لم يعد كلاما في الملكات النفسية لم يبق مشكل وعي الذات بذاتها (ص.106) بالتالي من مباحثه ولم نعد بحاجة إلى التفكر في بنية الذات (العارفة). وفي هذا المستوى يتدخل نحو العلوم اللسانية المنطقي وعلم دلالتها. ولم تعد الذات المتعالية (مقصورة على) افتراض إمكانية العلم وصحته بل إن وظائف الذات المتعالية عوضها منطق علم اللسان. وهذا المنطق في متناول العلم دون حاجة إلى التفكر.

2 ـ وتوجد إمكانية ثانية هي جعل اللغة ذاتها موضوع معرفة إي إنه

يوجد «ما بعد تواصل» من حيث هو قول على اللغة والقول. وهذا القول هو بمقتضى المبدأ قول تفكري لأنه لن يستعمل «ما-بعد-لغة» (للكلام على لغة موضوع) بل هو يحقق التواصل على التواصل بنفس المستوى اللغوي. إن «ما بعد التواصل» هذا من حيث هو «قدرة الإنسان على الكلام على كلامه في لغته» أعني من حيث هو «التواصل ذاته جاعلا من ذاته موضوعا للتواصل» سماه ي. هابرماس «خطاباً». ومن هنا تطورت نظرية التداول اللساني الكلية بوصفها نظريةَ فلسفةِ للخطاب (راجع هابرماس 1976 هابرماس 1973 وهابرماس 1971 وكذلك شنادلباخ 1977 ص. 135-139).

وقد طور أبل في صلة مع تداولية هابرماس اللسانية الكلية صيغته الخاصة فجعلها تدولية لسانية متعالية قاصدا بها تحويلا للفلسفة المتعالية التقليدية إلى فلسفة اللغة. والفرق الحقيقي بين أبل وهابرماس يتمثل في عبارة «ما هو من الأمر سابقٌ دائما» أو تمام الماضي القبلي عند أبل أعني العبارة التي تحدد ضرورة التعالي لديه. فأبل يريد أن يبحث في المفروضات القبلية الضرورية والمعيارية التي يستند إليها الحجاج من حيث هو تفاهم (بين المتواصلين) المفروضات التي تجعل التفاهم ممكنا في المقام الأول. وهو مقتنع أنه بوسعنا أن نصل إلى هذه المفروضات المسبقة بفضل التفكُّر في استعمال اللغة الفعلي (راجع هابرماس 1976 ص.175).

وإذا أردنا أن نصوغ فلسفة لغة متعالية فنحن نحتاج حتما إلى الفرض المسبق الأساسي القائل إن جعل اللغة في هذه الفلسفة موضوعا تفكريا لذاتها أمر ممكن وإنه بوسعنا أن نتفكر في اللغة. ويتبع هذا الأمر كذلك نتائج هذه الفلسفة الموالية. فمثلا إذا كانت الفلسفة المتعالية التقليدية تبحث عن الحقائق البديهية بالتفكر أعني كل حقائق بديهية لكل وعي مفرد الحقائق التي تؤدي دورا ممتازا في التأسيس فإن ما يسمى

بالحقائق اللغوية البديهية ينبغي لها أن تشغل المنزلة التي كانت تشغلها حقائق الوعي البديهية (في الفلسفة المتعالية التقليدية). وهذه الحقائق اللغوية البديهية بمقتضى كونها معلومة للعموم ينبغي أن تعتبر نماذج لعمل اللسان في مفروضات صحة علم التجربة ومن ثم فهي ينبغي كذلك أن تصلح «سلطة أخيرة» لتأسيس فلسفي أخير.

إن الفلسفة المتعالية التقليدية من حيث هي فلسفة وعي للتفكر المتعالي في شروط المعرفة كان بوسعها أن تتجرد عن اللسان. لكن المسألة المتعالية ينبغي لها الآن أن ترجع إلى اللسان. وعلينا أن ندخل في اعتبارنا شروط التواصل اللغوية لإمكان المعرفة التي لها صلوحية المعرفة المشتركة بين الذوات. وفي هذا المضمار يلاحظ أبل: «أن مدار المنعرج في نقد المعرفة هذا المنعرج (الناقل) من كون النقد تحليلا للوعي إلى كونه تحليلا للسان يبدو كامنا في كون مشكل صحة المعرفة ذاته لم يعد مشكل البداهة أو اليقين لوعي منفرد بمعناه عند ديكارت كما أنه لم يعد مشكل الصحة الموضوعية (وبمقدار ما هي مشتركة بين الذوات) للوعي عامة بمعناه عند كنط بل ينبغي أن يعتبر بصورة أصلية وفي المقام الأول مشكل بناء الإجماع المشترك بين الذوات على أساس تفاهم لساني (حجاجي)» (أبل 1973 ص.312). (ص.107)

وعلى أساس ما سبقت الإشارة إليه من المفروضات الأساسية لإمكانية فلسفة لغة متعالية يرى أبل اتصالا ما بين نظرية المعرفة الحديثة وفلسفة القرن العشرين في اللغة. وهذا الاتصال يمثله حسب رأيه التفكر في شروط إمكان المعرفة وشروط إمكان صحتها. فاللغة هي اليوم موضوع التفكر المتعالي ووسيطه كما كان الوعي موضوعه ووسيطه سابقا (راجع نفسه).وفضلا عن تصور التفكر وعن طرح السؤال المتعالي يتبين هذا الاتصال بين نظرية المعرفة الحديثة وفلسفة اللغة الحديثة كذلك في استئناف القول بنظرية البداهة في الحقيقة وهي نظرية وثيقة الارتباط

بنظرية «الحقيقة- الإجماع».

وهنا تعود من جديد المسألة التي سبقت الإشارة إليها: **فهل اللغة تتفكرها فلسفة اللغة حقا؟** وإذا كان الجواب بالإيجاب فإنه يوجد اتصال بين فلسفة اللغة الحديثة والفلسفة المتعالية التقليدية. أما إذا كان الجواب بالنفي فإن كل بناء لفلسفة لغة متعالية يبقى معلقا «في الهواء». وعلى سبيل الدليل غير المباشر لتفكرنا الذي له ما بعده تفكرنا في استعمال اللغة يصلح أن نستعمل تحليل مجرى تعلم اللغة ومجرى إصلاحه. فقدرتنا على تعلم اللغة وعلى إصلاح تعلمها تابع للقدرة على تفكرنا في استعمالنا للغة.

4.2.1 - دلالة الفلسفة المتعالية عند أبل بالمقابل مع دلالتها عند هيدجر[43].

إن دعوى أبل بخصوص فلسفة لغة متعالية تشبه نظرة هيدجر للفلسفة. ويتبين هذا الشبه بوضوح عندما نقارن خاصة «**ما هو من الأمر سابق الوجود دائما**» بوصفه ماضياً تاما قبليا أو «**ما هو سابق في كل حالة**» عند هيدجر في كتابه **الوجود والزمان** عندما نقارنه ببعد القبلي اللساني المتعالي عند أبل. فالفرق الحقيقي بين المفكرين لا يتمثل إلا في كون هيدحر لم يتكلم على «**قبلي النطق**» (**اللوجوس**) بمعنى «**قبلي اللسان**» بل هو لا يشير إلا إلى قبلية «**واقع الحال** Faktizitaet» الذي يعني عالم الحياة والقصد بمفهوم «**واقع الحال**» ما يصدق عليه من المفروضات العرضية المسبقة التي هي «**السابق من الأمر دائما**» أو «**سابق (الحصول) في كل حالة**». فيكون ما تقدم من كون الإنسان في العالم من حيث هو «**إلقاء (الإنسان في العالم)**» «**واقع حال**» هو عند هيدجر ما يبين تبعيتنا للتاريخ. وليس القبلي النطقي

---

[43] راجع ك. أ. أبل إعادة صوغ العقل بفضل تحويل الفلسفة المتعالية (مقابلة صحفية) وردت في كنكورديا 10 سنة 1986 ص.2-25 (أبل 1986).

(اللوجوسي) في رأي أبل إلا ما يطابق قبلية واقع الحال إذا قصدنا بالقبلي النطقي القبلي اللساني. ولكن فحتى نصل إلى هذا الفهم ينبغي تصور النطق (اللوجوس) أي العقل تصوره متحولا أي متعينا من حيث هو عقل ناطق (=متكلم) (أبل 1986 ص.4). (ص.108)

3.1 - تحويل الفلسفة والمنعرج اللساني

1.3.1- فكرة الوصل بين الفلسفة المتعالية وفلسفة التحليل اللساني[44]

قدم أبل في تحويله الفلسفة دعوى الوصل بين نموذجين فلسفيين: نموذج الفلسفة المتعالية ونموذج فلسفة اللغة. وبهذا الجسر الواصل بينهما يرى أنه ستنتج نظرة جديدة للفلسفة من حيث هي «تداولية لسانية متعالية». ويقصد أبل بذلك ما سبق أن بينته فكرة بيرس الرئيسية أعني أن « المبدأ الأساسي للفلسفة المتعالية التقليدية فلسفة الوعي الخالص لا تكفي بصورة مبدئية أساسا لنظرية العلم مثلها في ذلك مثل التأسيس بعلم الرمز (الوسميات) لمنطق العلم المعتمد على التحليل اللساني» (أبل 1974 ص. 284) فكلتا الفلسفتين لا يمكنها ادعاء منزلة الفلسفة الأولى لأنه بوسعنا في الحالتين أن نتكلم على خطأ استنتاجي ناتج عن التجريد (الخطأ التجريدي من حيث هو خطأ اختزالي). فالفلسفة المتعالية التقليدية تتجرد من مفروضات المعرفة اللسانية أي من مفروضات الفلسفة والعلم اللسانية. وفلسفة اللغة التقليدية تتجرد بالمقابل من شروط المعرفة الذاتية بحيث إنها لم تبق أي وضع لشيء من نوع الذّات العارفة أي الذات المتكلمة. وإحدى نتائج المنعرج

---

[44] أنظر ك. أ. أبل نحو فكرة في تداولية لسانية متعالية ورد في (نشرة) ي. سمون،وجوه فلسفة اللغة ومسائلها، فرايبورج منشن 1974 ص. 283-326 (أبل 1974) وكذلك ك. أ. أبل ملاحظات تمهيدية نحو فكرة تدولية لسانية متعالية ورد في (نشرة) كارل ه. هادرش: علم العلامات والتواصل أمستردام لندن 1974 ص81-108 (أبل 1974 أ).

اللساني في الفلسفة هي أن الذات الناطقة باللغة نبعت من مجال الفلسفة. ولهذه العلة بالذات نحتاج الآن إلى تداولية لغوية متعالية تستطيع أن تحقق التأليف بين الفلسفة المتعالية التقليدية ومنطق العلم المستند إلى التحليل اللساني من دون أن تقع في أخطاء الاستنتاج الناتجة عن التجريد.

2.3.1 ـ النموذج التقليدي لفلسفة اللغة[45].

يمكن لنا أن نميز في فلسفة اللغة أي في نموذج الفلسفة اللساني بين نموذجين فرعيين النموذج التقليدي والنموذج التداولي. والنموذج التقليدي لفلسفة اللغة يمكن أن يوصف كذلك بكونه النموذج ذا التوجه القضوي أو ذا التوجه نحو الدلالة والمرجع. وفيه يتعلق الأمر أساسا بوظائف القضايا الخبرية وبوظائف اللغة الخبرية. ومثل هذه التصورات تستند إلى نظرة تنسب إلى اللغة ثلاث وظائف أساسية:

1 ـ وظيفة الرموز الخبرية بوصفها رموزا Symbole

2 ـ وظيفة الرموز التعبيرية بوصفها «أعراضا Symtome». (ص.109)

3 ـ وظيفة الرموز التنبيهية أو الندائية بوصفها «منبهات» أو «نداءات» Signale.

و هنا تعد الوظيفة الأولى وظيفة الخبر الوظيفة المركزية والأهم وهي وظيفة اللغة الأكثر مناسبة إلى الفلسفة. فالأمر يتعلق أساسا بوظائف اللغة الدلالية (**بمعنى علم الدلالة الواقعي**). لذلك فقد اعتبرت فلسفة اللغة كلها أحيانا بحثا في علم الدلالة. وطبعا فبوسعنا أن نسأل هنا: **هل علينا أن ننظر إلى هذه الوظيفة الخبرية بوصفها ليست إلا وظيفة دلالية أم إنها كذلك وعلى سبيل المثال قابلة للتصور وظيفة تداولية للسان؟** ويمكننا أن نقصد

---

[45] أنظر ك. أ. أبل الطابع المنطقي للغة الإنسانية ورد في (نشرة) هـ. ج. بوسسار: مناظر على اللغة برلين نيويورك 1985 ص.45-87 (أبل 1986 أ).

بالطابع التداولي لإحدى وظائف اللغة أنها عبارة عن علاقات التفاعل بين الأشخاص أي بين مستعملي اللغة. فاللغة ليس مقصورا دورُها على الخبر عما عليه الأشياء برموز لغوية بل هي كذلك خبر عن شيء ما لشخص ما (=إخبارُ زيد أو عمرو بكذا). فلا يمكن أن نستعمل الرموز اللغوية إلا في علاقة مع الأشخاص الذين هم في وضعية تمكنهم من فهم هذه الرموز من حيث هي تلك الرموز. و عندي أنه ينبغي بالتالي على كل بحث في علم الدلالة حول دلالة الرموز اللغوية ألا يجردها من تحددها بالوجه التداولي من وجوه الاستعمالات اللغوية.

وقد تكلم بوبر مثلا على فلسفة اللغة ذات التوجه القضوي فقال عنها في هذا المضمار إنها ذات وظائف تواصلية أي وظائف تداولية للغة دنيا. وبالمقابل مع ذلك فإنه ينسب إليها وظائف عليا من بينها وظيفة الخبر التي ينبغي تمييزها من جهة أولى عن وظيفة الوصف ومن جهة ثانية عن وظيفة الحجاج أو وظيفة النقد. فحسب بوبر ليس لوظيفة الحجاج أو النقد علاقة جوهرية بوظيفة التواصل لأن التواصل ينبغي أن يفهم بمعنى العبارات النفسية الاجتماعية المناسبة أو بمعنى المثيرات في حين أن وظيفة الحجاج مطابقة لبنى المنطق التفسيرية القابلة للصوغ الموضوعي بالمنطق الصوري أعني بالمنطق الذي يستنتج من قضايا العبارة المفسرة القضايا المخبرة عن موضوع التفسير (راجع أبل 1986 أ ص.48). لذلك فبوبر يمثل الموقف القائل إن اللغة ليس لها إلا وظيفة رموز تواضعية وظيفة لغوية لتبليغ للمعلومات.

إن هذا النموذج ذا التوجه القضوي أي ذا التوجه الدلالي المرجعي استعملته فلسفة اللغة ضد كل تفكُّر لساني يحيل إلى الذات واعتادت أن تستثني من بحثها في اللغة كموضوع وظائفها التواصلية ووظائفها المعبرة

عن الذات. لذلك فإن أبل قد أراد أن يأتي إلى نموذج جديد وموسع لفلسفة اللغة بواسطة «منعرج تداولي» (يسعى إليه). فالنموذج التقليدي لفلسفة اللغة يفصل بين الفلسفة بصفتها علم دلالة منطقي من جهة أولى وعلم التداول اللساني الذي هو بالأحرى من مجال الدراسة النفسية من جهة ثانية.

إن فلسفة اللغة تؤكد على الفرق بين إشكالية المعنى وإشكالية الدلالة (أعني هنا المرجع) وحقيقة القضايا من جهة أولى وقوة الفاعلية الاجتماعية النفسية للعبارات في وضعيات التواصل من جهة ثانية. ومنطق الدلالة يستثني بالتجريد هذه القوة بوصفها أمرا ينتسب إلى علم النفس وذلك يعني في آن استثناء لكل قصدية وذاتية في اللسان. وبين أن هذا النموذج يمثل فكرة لايبنتس القديمة فكرته عن عرض أحوال الأشياء (ص.110) عرضها الخالص وتحويل الحقيقة الخالص إلى لغة الحساب: « **لم تعد القضايا اللغوية هنا كما هي الحال في اللغة العادية عبارة عن قصود ومعان بل هي بصورة جذرية عبارة موضوعية عن دوال (=توابع) رياضية** » (أبل 1986 أ ص.52-53).

ومن مثل هذا التصور للغة كان انطلاق فتجنشتاين في مرحلة فكره الأولى فكان يفهم القضايا إما بوصفها دوال (=توابع) حقيقة لقضايا عنصرية أو هيئات اسمية تحاكي أحوال الوقائع.» **ففتجنشتاين في مرحلة فكره الأولى لا يقصد بقضايا اللغة إلا ما يقصد بمفهوم مطابق لما يفترضه شكل اللغة الرياضي المنطقي وبمفهوم الإحالة إلى الموضوع وإلى ما عليه الوقائع. فتكون وظائف اللغة في الغاية بحسب هذا الافتراض متمثلة في صورة محاكية لعلاقات الموضوعات الخارجية (ما عليه الوقائع) على أساس نظام لعالم علاقات داخلية يتمظهر في شكل لغوي**»(نفسه ص.53).

ونفس الأمر يصح حسب أبل على ر. كارناب وتأسيسه للنحو المنطقي

ومنطق الدلالة بالنسبة إلى أنساق القضايا في اللغات الصناعية «المصورنة» بمعنى منطق العلم في منظور الوضعانية المنطقية. فكارناب يقصد بجعل اللغة موضوعا للفلسفة بصورة صريحة إشكاليةَ (بناء) اللغات الصناعية ومن ثم فهو قد اضطر إلى الفصل الحاد بين إشكالية لغات هذا البناء وإشكالية استعمال مثل هذه اللغات الصناعية. وفي هذا المضمار يرى أبل أنه يوجد تلاق بين برنامج **منطق اللغة ومنطق العلم** عند أصحاب الوضعانية المنطقية وبرنامج **علم الرموز** (الوسميات) عند أصحاب الذرائعية الأمريكية أعني علم رموز تداولي ذا أبعاد ثلاثة يولد توالجا يُعلم بالإضافة إلى:

1ـ **علم دلالة الرموز**

2ـ **علم نحوها**

3ـ **علم تداولها.**

وهكذا فالعلل التي جعلت أبل يحول الفلسفة تتمثل في «**منعرج الفلسفة اللساني**» وفي المنعرج المنتسب إلى (فلسفة) التحليل اللغوي. لكن أبل لا يقصد بالمنعرج اللساني منعرجا نحو فلسفة التحليل اللساني بل هو يريد أن يجد إشكالية متعالية في مستوى تحليل اللغة وذلك بواسطة «**منعرج (لساني) تداولي**».

وقد نقد أبل منطق العلم التحليلي اللساني في ضوء فلسفته المتعالية وتكلم على نقد العلموية. وقد قابل في البداية بين كنط وفتجنشتاين في مرحلة فكرة المبكرة أي بين «**خطأ التجريد**» الذي تتميز به الفلسفة المتعالية التقليدية و «**خطأ التجريد**» الذي تتميز به فلسفة التحليل اللساني وبين أن كلتا الفلسفتين تقعان بنحو ما تحت تهمة العلموية. فكنط يضع أعمال الذات الصادرة عن الحرية فيعتبرها الحد المتعالي للعالم القابل للتجربة

لأن هذا العالم لا يوجد فيه إلا مجار طبيعية محددة تحديدا سببيا. كما أن فتجنشتاين يصف الذات العارفة والأعمال الخلقية بكونها حدود العالم القابل للوصف (العلمي). لكن علل علموية كنط وعلموية فتجنشتاين في فكره المبكر هذه تعود إلى صنفين مختلفين من الخطأ التجريدي. فكنط يهمل القبلي اللساني وبالتالي قبلي التفاهم ولا يتفكر في مشكل التفاهم بين الذوات.

أما فتجنشتاين فإنه على العكس يسلم بالقبلي اللساني من حيث هو قبلي دلالي متعال لوصف العالم (وصفا علميا) لكنه لا يعترف بأي قبلي للتفاهم (بين الذوات). ويتمثل ذلك في كون فتجنشتاين كان سجين علم (ص.111) لسان وجودي دلالي أو نظرة ترى أن كل ناطق باللغة حائز على نفس اللغة المثالية ومن ثم فهو لا يحتاج إلى أي تفاهم (بين المتخاطبين) على بنية اللغة. وتلك هي العلة في كون الذات العارفة لا يمكنها أن تحصل (موجودة) في العالم. فالذات هي الحد المتعالي للعالم. فوقع بذلك القضاء على البعد التداولي المتعالي للغة مع الذات العارفة في آن:« **فإشكالية الذات التداولية المتعالية التي لتأويل اللغة ضمها فتجنشتاين (في فكره) المبكر من جهة أولى إلى وظيفة علم الدلالة الوجودي المتعالي الذي للغة العلمية وهو قد أرجعها من جهة ثانية كذلك وبصورة صريحة من حيث هي نظرية معرفة إلى موضوعة من موضوعات علم النفس التجريبي**» (أبل 1974 ص.308-309).

و قد استعمل أبل «**التجريد اللامشروع**» الذي للمفروضات التداولية المتعالية للمعرفة التي تتوسط الرموز استعمله نقدا أساسيا ضد فلسفة التحليل اللساني التي نلاحظ وجودها في هذه الفلسفة (راجع أبل 1972 ص.93-102). ويقصد أبل أن التفكر التداولي المتعالي هو وحده القادر على جعل بُعد الذات من المعرفة المتوسلة للرموز موضوعا للمعرفة. وعلل التجريد اللامشروع لفلسفة التحليل اللساني هي العلل التالية:

1 ـ ففلسفة التحليل اللساني تميز بين اللغة الموضوع واللغة ما بعد الموضوع.

2 ـ وهي تتصور المعرفة ذات منزلتين من جنس ، س يفسر (يعلم) ص، وهي تعتبر المعرفة تفسيرا قانونيا استنتاجيا.

ويستعمل أبل الاعتراضات التي أوردناها سابقا بهدف إثبات أن فلسفة اللغة التحليلية ليست كافية لتكون فلسفة أولى محيطة ومن ثم لإثبات الحاجة إلى بيان فلسفة لغة متعالية جديدة. والخصائص الأساسية لمثل هذه الفلسفة يجدها أبل في فلسفة ش.س. بيرس الفيلسوف الذرائعي الأمريكي.

3.3.1 ـ ذرائعية بيرس بوصفها تحويلا (لفلسفة) كنط بعلم الرموز[46].

يتمثل فضل بيرس حسب أبل في أنه قد بين بخلاف منطق العلم الحديث أن شروط إمكان صحة المعرفة العلمية لا يكفي لتفسيرها الصوغ الصوري النظمي للنظريات والتحليل الدلالي للعلاقة الثنائية بين النظريات والوقائع بل لا بد من اكتشاف أمر – « وحدة الوعي المتعالي» (الكنطية). وهذا بدوره لا يمكن اكتشافه إلا في البعد التداولي لتأويل الرموز (راجع أبل 1973 ص. 164). كما أن بيرس كان يرى أن المسألة المتعالية من حيث هي مستندة إلى فلسفة ذات توجه لساني مسألة وجيهة. وبهدف الجواب عن هذه المسألة فإنه قد أعد علم منطق «رمزي» (=وَسْمِي) (semiotische Wissenschaftslogik) مستند إلى قاعدة ذات ثلاث منازل.

[46] راجع ك. أ. أبل ، تحويل بيرس فلسفة كنط بعلم الرموز ، الوارد في تحويل الفلسفة الجزء الثاني (أبل 1973 ص.164-177) وكذلك أبل 1974 وأبل 1974 أ.

إن علم الرمز من حيث هو نظرية رموز يصف اللغة علميا من حيث هي نظام رموز سمح لفلسفة اللغة في القرن العشرين بأن تجعل التواصل (ص.112) ومثله التفاعل موضوعا فلسفيا لأن التواصل من حيث هو تواصل بتوسط الرمز أصبح ذا صياغة تصورية وبالتالي فإنه بوسعنا أن نعتبر اللغة أداة تواصل. إن علم الرموز التقليدي المتقدم على تصوره التداولي يعني بالرموز تصورا ذا منزلتين. فالكلام كان فيه يدور حول العلاقات بين الرامز والمرموز (**ما يسمى بالبعد الدلالي لرمزية الرمز**). وطبعا لم يكن وجود للكلام عن ذات ما لرمزية الرمز ولا كذلك كلام على التواصل بين الذوات فيما بينها.

وفضل **بيرس** يتمثل في إدخاله تصورا لرمزية الرمز مثلث المنازل. فإلى جانب علاقة الدلالة بين الرمز والموضوع المرموز أضاف بيرس علاقة تداولية من حيث هي **علاقة مؤوّلة** ومن ثم بعدا ذاتيا لرمزية الرمز. ثم طور علم دلالة مثلث العناصر يعتمد على رمزية ذات تأويل مثلث المنازل. وبالذات فرمزية الرمز تتقوم من مقومات ثلاثة هي:

1- الرمز

2 - المشار إليه به (أو موضوع الرمز أو مرجعه)

3 - الذات (مؤوّل الرمز).

وهكذا فعلم الرموز يتضمن ثلاثة أبعاد:

1 -(علم) النحو أو العلم الذي يبحث في علاقات الرموز علاقاتها الصورية فيما بينها وهو منطق اللغة أو نحوها.

2 - (علم) الدلالة أو العلم الذي يبحث في العلاقات بين الرمز والموضوع وهو نظرية الإحالة إلى المرجع أو نظرية الدلالة.

3 ـ (علم) التداول أو العلم الذي يبحث في العلاقات بين الرموز ومؤوليها وهي علاقات تعتبر دراستها نظرية في أعمال (الرمز) والتواصل.

وهذا البعد الثالث بالذات هو الذي يسمح لنا بأن نفهم علم الرمز بوصفه أساس الفلسفة وليس مجرد أساس لنظرية في اللغة من حيث هي لسانيات. وذلك بالذات لأن الجواب عن المسألة المتعالية لشروط إمكان المعرفة وشروط صحتها نجده في البعد التداولي لتأويل الرموز. وهكذا فمبادرة بيرس يمكن أن نفهمها بصفتها إعادة صوغ تحويلي لمنطق كنط المتعالي بعلم الرمز. ويؤيد هذا الفهم واقعة أن الكثير من الكنطيين اعتادوا على اعتبار بيرس كنطيا محدثا ما دامت عمارة الفلسفة الكنطية أدت دور النموذج في فلسفة بيرس. وبيرس نفسه يعتبر منطقه في البحث العلمي المؤسس على التداولية الرمزية تحويلا لنقد العقل الكنطي. وبصورة خاصة فهو لم يصل إلى فكرتيه حول مفهوم «**التداولي**» و «**قواعده التداولية**» إلا بفضل التفكر في فلسفة كنط وبالذات في دلالة مفهوم «**العملي**» و«**التداولي**» عند كنط.

و بالمعيار الكنطي فقد طلب بيرس أشرف مسألة في «**تعليل الشرعية المتعالي**». لكنه لم يحدد هذه المسألة بوصفها الوحدة الموضوعية للفمهومات في «**وعي الأنا**» أي ما يبدو آيلا إلى فلسفة الوعي حتما بل هو حددها بمعيار موقفه المستند إلى علم الرمز بالثبات الدلالي للتمثُّل الرمزي للموضوعات السليم والمشترك بين الذوات بواسطة البعد التداولي لتأويلها. فبيرس قد بحث عن وحدة الثبات الرمزية في «**الرأي الأخير**» ل«**جماعة الباحثين دون تعيين**». وفي هذا الرأي الأخير تتلاقى في الغاية المسلمة الرمزية (ص.113) لوحدة تأويل متجاوزة الأفراد والمسلمة المنتسبة إلى منطق البحث العلمي بالتحقق التجريبي للتجربة في ما يسميه «**بمسار البحث المديد**» (للبحث

عن الحقيقة ما حصل منها وما سيحصل لتكون هي ما يصل إليه إجماع جماعة الباحثين دون تعيين). وما يشبه الذات المتعالية لهذه الوحدة المفروضة هي جماعة التجريبيين اللامحدودة التي هي في آن جماعة التأويل اللامحدودة (راجع أبل 1973 ص. 173).

فخلال تفكره في مفروضات الحجاج المفيد (=ذي المعنى) ضمن جماعة التجريبيين من العلماء يحرر بيرس خاصية المنازل الثلاثة غير القابلة للرد إلى ما هو دون ذلك الخاصية التي تتميز بها علاقة الرموز والتي تضع أن (1) **الرمز يرمز إلى** (3) **شيء** (2) **لمؤول**. وكل بعد من هذه الأبعاد من علاقة الرمز يفترض متقدما عليه في أدائه لوظيفته العنصرين الآخرين. وكل تجريد يستثني أحد هذه المقومات من العلاقة الرمزية ينتج خطأ تجريديا غير مشروع نجده في الكثير من الفلسفات. وبالاستناد إلى ذلك بنى أبل تصنيفا واسعا لنزعات الاختزال التبسيطي الممكنة ليصنفها بمقتضى مواقفها الأساسية (راجع أبل 1974 ص.287).

1 ـ التجريد الذي يستثني الواقع والرمز ويكتفي بمجرد جعل موضوع المعرفة موضوع بحث وهو يطلق على هذا الموقف الفلسفي اسم مثالية الوعي.

2 ـ التجريد الذي يستثني الواقع ويجعل الرمز والذات موضوع بحث فيقدم لنا موقفا فلسفيا يطلق عليه اسم مثالية الرمز.

3 ـ التجريد الذي يجعل الواقع من دون الرمز ومن دون الذات موضوع بحث يميز ما يسمى بالمادية الواقعية.

4 ـ تجريد الرمز وجعل الواقع والذات موضوع بحث هو علامة الواقعية الانفعالية.

5 ـ التجريد الذي يجعل الواقع والرمز موضوع بحث دون إحالة إلى الذات هي مميز الواقعية الدلالية الوجودية.

6 ـ وأخيرا يمكن لنا أن نصف التجريد الذي يجعل الرمز وحده موضوع بحث بكونه أفلاطونية ذات نموذج لساني.

لا يتصور كنط المعرفة إلا علاقة ثنائية بين الذات والموضوع. والشيء في ذاته التابع للوعي يؤثر في حواسنا. وكنط يستثني بالتجريد توسط الرمز في المعرفة. وفي هذا التجريد تكمن علة نقاط الضعف في هذه الفلسفة أعني على سبيل المثال عدم قابلية الشيء في ذاته المبدئية للمعرفة وتهمة الانطوائية الممكنة دائما تجاه فلسفة مقصورة على الوعي. لذلك فهي فلسفة تمثل الصيغة الرابعة من نزعات الاختزال التبسيطي.

إن مثل هذا التصنيف للمواقف الفلسفية الأساسية يتضمن طبعا نظرة إلى الفلسفة تدخل في حسابها المقومات الثلاثة للعلاقة الرمزية. وصيغة الفلسفة هذه يكون عليها أن تمثل الاندفاعة التي تصورها أبل والتي تستند إلى تداولية بيرس. فبالمقارنة مع كنط توصل بيرس إلى التغييرات التالية بفضل التجلي الرمزي للفلسفة المتعالية أعني بفضل إدخال ثلاثية المنازل المعرفية مع أخذ القبليات اللسانية للمعرفة بعين الاعتبار: ففي المقام الأول تجنب بيرس الكلام على انفعال الوعي بشيء غير قابل للمعرفة (الشيء في ذاته الذي يقول به كنط). لم يعد بيرس يحدد الواقع بكونه الشيء غير القابل للعلم بل بكونه ما يقبل العلم خلال « البحث ذي المسار المديد».

والفرق الكنطي بين موضوع المعرفة وما يقبل العلم منه ليس هو عند بيرس الفرق بين ما لا يقبل العلم وما يقبله بل هو بين ما يقبل العلم (بالقوة) والمعلوم الفعلي (راجع أبل 1974 ص.295-296). الواقع لم يعد شيئا مستقلا عن قابليته للتأويل. والتغيير المبدئي الموالي يتعلق بمسألة شروط الإمكان والصحة للإدراك التجريبي للتجربة. فكنط حاول حل هذه المسألة بواسطة فكرة «الانفعال الذاتي للأنا». لذلك فكنط ينطلق من (ص.114)

حدوس خالصة وأعمال عقلية خالصة بصفتها «ما قبلا» للتجربة أعني «ما قبلا» للوعي ولا يتكلم على «ما قبل» لغوي متعال. أما بيرس فقد حاول أن يبين أن المفروضات المتعالية لعلم الطبيعة التجريبي تتضمن كذلك أن الباحث العلمي في الطبيعة يترجم بنحو ما مسألته النظرية إلى لغة الطبيعة (راجع نفسه ص.297-298).

إن الشروط القبلية لإمكان التجربة ولصحتها توجد في اللغة (وظائف اللغة) أكثر مما توجد في وظائف الوعي. وهذا التغيير يخص مسألة التفاهم (المشترك) بين الذوات كذلك التفاهم بين الباحثين علميا في الطبيعة داخل جماعة الباحثين المتواصلة. فإذا سلمنا هنا بالقبلي اللساني فلن نحتاج بعد ذلك إلى الكلام على بداهة الوعي بمعنى «التأليف المتعالي للوعي بالذات» بل يمكننا الكلام على التفاهم حول المعاني اللغوية وبناء الإجماع في إطار جماعة تواصل. ويعني ذلك أن المبدأ الأصلي لتعليل الشرعية المتعالي لشروط إمكان المعرفة وصحتها لم يعد تصورا لـ«التأليف المتعالي للوعي بالذات» بصفته وحدة موضوع الوعي والوعي بالذات Aperception بل هو أصبح التأليف المتعالي ل«لرمز-المعنى-التأويل» وبناء الإجماع ضمن جماعة تأويل لا محدودة من الباحثين (راجع نفسه ص. 300-303).

ويعني ذلك بالمقابل تحويلا جذريا للوجه الذاتي من المعرفة. فبصفتها ذاتا متعالية ينبغي للجماعة التواصلية المثالية أن تقدم نفسها كذات متعالية تستطيع أن تضمن الصحة المشتركة (الاعتراف بقيمتها من حيث هي علم) بين الذوات صحة المعرفة ذات الوسيط الرمزي من حيث هي عملية تأويل للرموز. أما التطوير الأوسع لعلم الرموز التداولي هذا فهو وثيق الصلة باسم موريس. فإلى موريس يعود الفضل في إدراج أفكار بيرس

المتعلقة بنظرية الرمز إدراجها في مناقشات فلسفة التحليل اللغوي. إنه هو الذي استكمل البعد الرمزي الذي جعلته التجريبية المنطقية (كارناب) موضوع بحث في بناء اللغة أي في وظائف اللغة والعلاقات النحوية بين الرموز وعلاقة الدلالة بين الرمز والأشياء التي يرمز إليها بفضل البعد التداولي لتأويل الرموز في سياق وضعية الممارسة المنهجية. وفي هذا المضمار ميز موريس في علم الرموز بين ثلاثة فنون جزئية:

1ـ علم النحو

2 ـ وعلم الدلالة

3 ـ وعلم التداول

(راجع أبل 1972 ص. 89). وقد حاول أن يؤلف بين التجريبية المنطقية وعلم الرمز الدلالي بمعناه عند بيرس لأنه كان مقتنعا بأن،التداولية والتجريبية المنطقية لهما خصائص مشتركة كثيرة وهما متكاملتان وأن تطويرهما الأوسع هو على نحو يجلعهما يلتقيان في الغاية، (موريس 1977 (ص.115) ص. 148).

لكن خطاطة موريس ذات الأبعاد الثلاثة لا يبدو بُعد الاستعمال التواصلي للغة فيها متضمنا لصفته إدماجا تداوليا وتأسيسا تواصليا حقيقيين للقواعد النحوية والدلالية. والعلة في ذلك هي أن موريس كان يعتبر التفكر المتعالي للاستعمال التواصلي الفعلي للغة أمرا غير ممكن بحكم ما يطغى على السلوكية البراجماتية (التي كان من القائلين بها) من روح التجريبية المنطقية والاختزال التبسيطي. وإذن فموريس قد واصل تطوير مبادرة بيرس الرمزية دون نتائجها المتعالية. وبالتالي فهو قد أنتج صيغة مزدوجة من رمزية بيرس ذات الأبعاد الثلاثة: النحو والدلالة والتدوال وينبغي (عنده) أن تكون كلها تجريبية كونها صورية بنائية.

وحتى كارناب فإنه في البداية حصر هذا البرنامج المضاعف في علمي النحو والدلالة لكنه في الأخير قبل أن يصله بالتداول. وكارنات لا يتكلم مثل موريس على تعددية الفنون الرمزية التجريبية الثلاثة والصورية الثلاثة بل هو لا يقصد بالتداولية إلا مجرد فن تجريبي سلوكي مكمل لعلمي النحو والدلالة المنطقيين. وفي الحالتين فإن إمكانية الجواب عن مسألة شروط الإمكان المتعالية للمعرفة وللحجاج ولصحتهما على أساس البعد التداولي من علم الرموز إمكانية كان مآلها الزوال.

ويرى أبل تماثلا شبه دقيق بين صورة موريس وكارناب عن الأبعاد الثلاثة في علم الرمز وتقسيم بوبر لوظائف اللغة. والعلة في ذلك هي في الحقيقة أن هذه التصورات الثلاثة تعبر عن النموذج التقليدي لفلسفة اللغة النموذج الذي يحصر وظائف اللغة في وظيفة القضايا القادرة على عرض الحقيقة الخبري وعلى تمثلها. والتصورات الثلاثة كلها تجرد اللغة من البعد التواصلي للاستعمال اللغوي مع أن اللغة هي كذلك وسيط تواصلي وهي من ثم أمر تُعنى به الفلسفة وليست مقصورة على علم النفس. لذلك فإن مفهوم «التدولي» لا يؤدي في هذه النظرة لأبعاد الرمز الثلاثة إلا دور كلمة السر لبقايا المشاكل النفسية في علم الدلالة المنطقي وفي منطق العلم.

كل هذه التأملات-بالإضافة إلى واقعة أن بيرس هو بدوره قد نظر إلى الذات في العلاقة الرمزية من منظور علموي أساسا لأن جماعة العلماء تهتم بعملية البحث (انشغل بمسألة كيف نثبت القناعات تثبيتا علميا)-أدت أبل إلى النتيجة القائلة: **إننا نحتاج في المقام الأول إلى أن نحدث «منعرجا تداوليا» داخل «المنعرج اللساني» ثم بعد ذلك «معرجا تأويليا» داخل «المنعرج التداولي» وعلينا أن نطبق المبادرة التداولية كذلك على العلوم الاجتماعية وعلى المسائل التأويلية حتى نؤسس هذه العلوم على مبدأ موثوق (=مضمون).**

والمنعرج الأول يحيل إلى المنعرج الذي عبر عنه فتجنشتاين في آخر مراحل فكره أعني التوجه إلى الاستعمال اللغوي في فلسفة اللغة العادية إحالته إلى المنعرج الذي احدثه أوستين في نظرية أفعال اللغة التي هو مؤسسها. (ص.116)

4.3.1 ـ الذات التي تؤول الرمز في علم الرمز التداولي[47]

استعاض بيرس عن تأليف الوعي المتعالي الذي للوعي بالذات عند كنط استعاض عنه بمسلمة القناعة الأخيرة التي يجمع عليها جماعة العلماء اللامحدودة بعد القيام بعملية بحث ذات امتداد من الزمان كاف (راجع أبل 1973 ص. 191-192). فمن جهة أولى يسلم بيرس بوجود جماعة علماء فعلية بوصفها «ذاتا للمعرفة» ويتصور المعرفة كذلك عملية تأويل فعلية. لكن ذلك من جهة ثانية لا يعني الاعتماد على وظيفة المعرفة الفعلية القابلة للوصف التجريبي والجماعة الفعلية-فهذا عنده من مهام علم اجتماع المعرفة-بل هو يعني الاعتماد على توجه عملية التأويل المعيارية إلى الوحدة في الغاية عند الجماعة غير المحدودة. ولا شيء غير هذه الوحدة في الغاية يمكن أن يسمح لنا بالكلام على نزعة متعالية بوجه ما.

إن «إجماع» هذه الجماعة التواصلية هو إذن ضامن الموضوعية في المعرفة وهو الذي يشغل موضع «الوعي المتعالي بصورة عامة» عند كنط. وهو بصورة عامة يؤدي عند أبل دور المبدأ الناظم regulatives Prinzip الذي من حيث هو مثال الجماعة لا يتحقق إلا في الجماعة الفعلية وبواسطتها (راجع نفسه ص. 192). ويتعلق الأمر هنا أيضا كما هو الشأن عند كنط بفكرة ناظمة أو مبدأ ناظم: «فكرة تحقق جماعة تأويل غير محدودة يفترضها كل من يحاجج عامة (وكذلك كل من يفكر !) يضمرها كسلطة مراقبة مثالية،

---

[47] راجع ك. أ. أبل ، العلموية أو التأويل المتعالي ؟، نحو مسألة الذات التي تؤول الرموز في علاماتية التداولية الوارد في تحول الفلسفة الجزء 2 ص. 178-219 (أبل 1973).

(نفسه ص.215).

1.4.3.1 ـ جماعة التواصل بوصفها شرط إمكان للحجاج المفيد[48].

ويمكننا من منطلق تأملنا لجماعة التواصل أن نقول إنه لكي نحاجج لا بد أن نعلم أنه يوجد دائما قبل حجاجنا عدد كبير من المحاجّين أي جماعة حجاج. فنحن نحاج في علاقة بمشاركين آخرين في الحجاج. وبالتالي فإن من الشروط الضرورية للحجاج المفيد كذلك القواعد والمعايير التي تتصل بالعلاقات (**التفاعلات**) بين الذوات المحاجين (المتواصلين) وتضبط هذه العلاقات. فإذا وافقنا على هذا بات من المستحيل أن يكون الحجاج (ص.117) قابلا للتصور من دون جماعة حجاج أو جماعة تواصل. وعلى سبيل المثال فإن كل الدعاوى بوصفها أهم مقومات الحجاج لابد أن يكون من بين ما ينتسب إليها من دعاوى أساسية دعاوى أن الأمر في هذا الحجاج يتعلق في الحقيقة بقضايا صادقة وذات معنى وبمدع يمكن أن يرفعها ضد أي كان يكون قادرا على المشاركة في الكلام وكذلك ضد كل مشارك ممكن في الحوار. فإذا وجد الكثير من الذوات القادرة على الجدال فلا بد أن نكون كمجادلين قد كنا دائما في صلة بهم. لذلك فإن الهدف المثالي ينبغي أن يكون إجماعا عقليا بين المشاركين في الجدال.

إن طريق بيرس وأبل في التفكير تقبل الرسم التالي: **فمن يحاجج يرجع دائما إلى جماعة تواصل أي إلى جماعة حجاج مفروضة سابقة ويعمل كأحد أعضائها.** وهذا المتعالي ،**ما هو سابق من الأمر دائما**immer schon

---

[48] راجع ف. كولن الجماعة المتواصلة كشرط إمكان لحجاج ذي معنى ورد في (نشرة) ف. كولن د. بولر: التواصل والتفكر فرنكفورت على نهر الماين ص.159-190 (كولن 1982) ف. كولن جماعة التواصل كشرط إمكان للحجاج ذي المعنى ورد في ف.كولن: تأصيل الغاية التفكري فرايبورمنشن 1985 ص.145-180 (كولن 1985).

«ينبغي أن يؤكد أن ما يعد حجاجا خاصا أعني من دون علاقة بجماعة حجاجية أمر غير ممكن. إن الفلسفة المتعالية الكنطية في شروط إمكان المعرفة وصحتها الفلسفة التي تؤدي دور النموذج حولها أبل هنا إلى تداولية لسانية متعالية لشروط إمكان الحجاج وصحته أي للتواصل. ومعنى ذلك أن «**نقد العقل الخالص**» و «**نقد العقل العملي**» قد تم نسخهما بالتجاوز الحافظ إلى «**نقد علاقات التفاهم**» (راجع **كولمن** 1985 ص.145). وبالتالي فإن بديهيات الوعي بإدبارها إلى واقعة ما لا يمكن الذهاب إلى ما ورائه أعني ما وراء «**ما هو سابق من الأمر دائما**» أعيدت صياغته في بديهيات لغوية في اللغة العامة الحقيقية التي تتشارك في فهمها الذوات المتواصلة والمتعاونة في الجماعة التواصلية.

وتتمثل بنية هذه النظرة الأساسية في أن كل مشارك في الجماعة التواصلية والحجاجية يتفاهم على شيء مع المشاركين الآخرين في الجماعة المتواصلة والمتحاجة بواسطة أعمال لغوية في اللغة العامة. وهكذا فلسنا أمام البنية الأساسية التقليدية ذات المنزليتين أعني الملاحظ والموضوع النظري بل نحن أمام بنية مثلثة المنازل. فكل من يحتج ويحاول أن يجيب عقليا على سؤال أعني يلاحظ موضوعا نظريا يفعل ذلك دائما كعضو في جماعة تواصلية وبصلة معها ومن ثم فاعترافه سابق بقواعد لا يمكن أن يتجاوزها إلى شيء بعدها قواعد تحيل إلى بشر يعملون بعضهم مع البعض (**نفسه ص.** 185 **وما يليها**). وذلك كله ينتهي بنا إلى أطروحة أشمل هي أن اللغة الخاصة غير ممكنة كما سبق أن أكد على ذلك فتجنشتاين (راجع **فتجنشتاين** 1977 **الفقرتان**183-184**والفقرات**315-243). وأهم حجة ضد إمكانية اللغة الخاصة هي أن اللغة الخاصة غير معلومة مبدئيا: **فإذا دافعنا عن فكرة اللغة الخاصة فلا بد أن نقع في شئ من جنس «لغة الانطوائية».**

2.4.3.1 ـ وظائف الجماعة المتواصلة

ويمكن أن نؤكد حصيلةً مرحلية أن الجماعة الحجاجية أو الجماعة التواصلية تنتسب إلى الشروط الضرورية للحجاج المفيد. فالحجاج والكلام لا يكونان ممكنين إلا في إطار جماعة التواصل المفروضة مسبقا وفي صلة بها. وتبين طريق الفكر التي أوصلت إلى هذه الحصيلة ما يلي (ص.118) من التأملات الخاصة بالصفات المميزة للإفضاءات اللغوية: فأي «س» **لا يمكن أن يعد لفظا لغويا إلا إذا كان مصوغا بلغة عامة أو كان قابلا للترجمة في لغة عامة (قابل لأن يعاد صوغه بها)**. فينتج من ثم أن «أي «س» **لا يعد لفظا[49] لغويا إلا إذا كان من حيث المبدأ قابلا للفهم من كل متلكم ممكن أي من كل مشارك في جماعة تواصل لا محدودة**» (كولمن 1985 ص.167-168). ومن ثم فجماعة المتواصلين شرط ضروري لأعمال الكلام. لكن إحالة جماعة التواصل على أعمال الكلام هذه ليست علاقة مباشرة بل هي علاقة ضمنية. لذلك فإننا نحتاج أن نضيف القبول بإمكانية تلاؤم محتمل بين المشاركين الممكنين في التواصل.

إذا صح أن جماعة التواصل ينبغي أن تتمكن من فهم لفظ «س» حتى يمكن ل «س» أن يكون لفظا لغويا فإنه ينبغي إذن أن نعتبر جماعة التواصل

---

49 تعليق المترجم: لا أرى داعيا للمزيد «تلفظ» فضلا عن كون ذلك بات يعني الحصر في حصر اللفظ في الألفاظ اللغوية. وإذا استعمل لفظا في معناها المصدري فالقصد هو مجرد التفوه دون تعيين مستثنيا المعنى الاسمي الذي يتقصر على التلفظ الذي يسلم به بكونه لغويا. وبهذا المعنى فالمصدر يجمع لفوظ لا على ألفاظ. وبذلك يمكن التمييز بين المفردة الملفوظة وفعل اللفظ الذي تنتج عنه الالفاظ. والكلمة الألمانية تعني إخراج العبارة أو الألفاظ وهو القصد باللفظ مصدريا في العربية: كالحال عندما نتكلم على ما يلفظه البحر من أشياء. وهذا التمييز ضروري وإلا لكان كل لفظ مفردة لفظية ذات معنى لغوي في حين أن القصد أن ذلك لا يحصل إلا بشروط تميز اللفظ الذي يكون لفظا لغويا عن اللفظ الذي لا يكون بالضرورة لغويا إذ يمكن أن يكون مجرد تصويت.

في كل الأحوال شرطا ضروريا للفظ ولاتباع القواعد فكذلك يصح ألا توجد .
واقعة أن يتكلم المتكلم ««م»» أعني أن يلفظ عبارات من دون أن تتمكن من تحديد السلطة التي هي في الغاية السلطة الوحيدة القادرة على تحقيق المعرفة المشتركة بين الذوات وتلك هي جماعة التواصل (راجع نفسه 169).
فمن يفهم لفظا فهما لغويا لا يتصرف إزاء هذا اللفظ تصرفا معرفيا كمجرد ذات عارفة بل هو في نفس الوقت يتصرف إزاءه كذلك كمتعاون إزاء مهمة تعاونية وإزاء المتكلم الذي لفظ هذه الكلام بوصفه مشاركا في التفاعل (راجع نفسه). ولا يكون أي «س» لفظا لغويا إلا إذا كان مبدئيا قابلا للفهم بهذه الصفة من جميع المتكلمين وهو لا يكون كذلك إلا إذا كان قد أنتج واستعمل بمقتضى قواعد تكون إما معلومة لكل المتكلمين أو قابلة لأن تكون معلومة لهم بمقتضى قواعد تشترك الذوات في قبول صحتها أو قابلة لأن تتصف بهذه الصفة (راجع نفسه ص. 170).

فكون «س» لفظا لغويا وكونه كذلك شيئا بني بمقتضى قواعد ليس أمرا مرتهنا بمنتجه فحسب بل هو مرتهن بالموافقة الممكنة من قبل المتكلمين الآخرين على أساس تعرفهم على تلك القواعد (نفسه). فليس يقين منتجي اللفظ الخاص هو الحاسم في الأمر هنا بل إن ما يحدد المعايير لصحة القواعد ولصحة اللفوظ اللغوية هو جماعة التواصل. إن الحسم في كون منتج «س» يتكلم حقا ويتجه بحسب قواعد مشتركة الصلوحية بين الذوات لا يحصل عنده بل هو يحصل عند جماعة المتواصلين. وبصورة جوهرية فتلك هي إمكانية التعاون في الجماعة المتواصلة. والتوافق والتعرف أكثر من مجرد المعرفة إنه بالأولى لعب مشترك أي إنه تعاون (راجع نفسه).

والمسلمة الأهم التي هي الأطروحة الأساسية في آن هي أن اللغة لها وجوه تواصلية وأن اللغة ليست مجرد وسيط لنقل الأفكار بل هي كذلك

أداة تواصل. وتعرف التداولية المتعالية جماعة التواصل في معناها الأشمل بكونها جماعة التفاعل. فأفعال اللغة من حيث هي أفعال تفاهم متفاعلة ومن ثم فهي تحيل على مشارك في الحوار وهي تكتمل بواسطة أعمال تعاونية من المشاركين فيه. ويعني ذلك أن الشيء لا يكون لفظا لسانيا إلا إذا كان تعاون جماعة التواصل ممكنا. ولهذه العلة بالذات فإن صفات «هذا الشيء» المحددة هي التي على أساسها يكون التعاون ممكنا: «فإن «س» ينبغي أن يلائم الأنشطة التعاونية لجماعة التواصل» (نفسه ص. 171). (ص.119)

وما ينبغي لمنتج الكلام تحقيقه من إمكانات تعاونية حتى يوصف «س» باللفظ اللساني هو أن يكون رد فعل جماعة التواصل على «س» بالموافقة أو بالمعارضة وأن يكون المقصود ب«س» مستدعيا إما الموافقة أو المعارضة. ويتمثل التعاون في كون جماعة التواصل تضفي الصحة على الأقل في بعض الأحيان على قواعد المنتج ومعاييره وأن تُقوِّم في ضوئها أنشطة المنتج ومطابقتها للقواعد. وهذا التقويم ينبغي أن يكون على حال تجعل الاتفاق المبدئي (الإجماع) على صحة الأحكام بين المنتج وجماعة التواصل أمرا ممكنا. فمن جهة أولى ينبغي أن يدعي المنتج لأنشطته دعاوى الصحة المقبولة ومن جهة ثانية فإن الجماعة المتواصلة هي التي تعطي السند الأخير لصحة فهمها ضمن هذه الوحدة (راجع نفسه ص.175).

ملخص: لا يكون «س» لفظا لغويا ومن ثم حالة صالحة من احترام القواعد إلا إذا كان تعاون جماعة التواصل ممكنا. وبالمقابل فإن التعاون لا يكون ممكنا إلا إذا اعتبرت جماعة التواصل هذا اللفظ «س» مهمة تعاونية. لكن الجماعة لا يمكنها أن تفعل ذلك إلا إذا كان منتج الكلام قد قصد ذلك كذلك فعلا. فينتج عن ذلك أن «س» لا يمكن أن يكون لفظا لغويا وحالة من حالات احترام القواعد وأن يفهم بوصفه كذلك إلا إذا

كان منتجه قد أنتجه حقا في صلة مع ردود الفعل الممكنة أي مع التعاون الممكن للجماعة التواصلية. فالجماعة التواصلية شرط ضروري وذلك لأن «س» بوصفه لفظا لغويا وحالة من حالات احترام القواعد يمكن أن يكون (مقبول الصحة) (صالحا). فكون «س» حالة من حالات احترام القواعد وكون «ق» قاعدة وكون «م» معيارا للفصل بين ما يطابق القاعدة وما يعارضها كل ذلك ليس مرتهنا بمنتج «س» وحده بل هو كذلك مرتهن بتعرف جماعة التواصل وموافقتها وتعاونها (راجع نفسه ص.175-176)..

« فما كان منتج اللفظ غير قادر على معرفة إمكانية التعاون في الجماعة المتواصلة (موافقتها) فإن الشخص «ش» لن يعلم أن المعيار «م» قابل لأن يؤدي بالفعل دور معيار الفصل بين الصحيح والغالط ... أما إذا كان «ش» لا يستطيع أن يعلم أن «ص» هو مثل هذا المعيار فإنه لن يكون لديه من ثم «ص» مثيل المعيار ومن ثم فهو لن يستطيع الفصل بين ما يطابق القاعدة وما يعارضها. وإذا كان «ش» ليس في هذه الوضعية فإننا لا يمكن أن نقول هل «ش» يتبع قاعدة أم لا (...) وهكذا فمن دون أن يعلم «ش» شيئا عن جماعة التواصل لا يمكن أن يعلم هل إن «م» يمكن أن يكون معيارا تسلم به الجماعة ومن دون هذا العلم لن يكون في وضعية اتباع قاعدة معينة. (...) إن الكلام أعني اتباع القواعد لا يكون ممكنا إلا في إطار الجماعة المفروضة مسبقا وبالرجوع إليها» (نفسه ص. 176).

إن التداولية المتعالية تعرف جماعة التواصل في معناها الواسع بوصفها جماعة تفاعل. فأعمال اللغة من حيث هي أعمال تفاهم هي أعمال تفاعل عندما تحيل إلى مشارك في الحوار وتكتمل بما يناظرها من أعمال المشاركين الآخرين وذلك هو جماع المسألة في النظر إلى جماعة (ص.120) التواصل من حيث هي شرط ضروري لإمكان الحجاج المفيد والتواصل. فوظائف جماعة التواصل المتعالية هي ما وصفنا أعلاه.

3.4.3.1 ـ قبلي جماعة التواصل[50]

يقتضي الحجاج قواعد محددة للحجاج حتى نستطيع التمييز بين حجاج مفيد وحجاج عديم المعنى. وهذه القواعد لا يمكن لنا أن نستخرجها من «العقل بما هو أمر واقع» (كنط) كقبلي للوعي بل ينبغي أن ينظر إليها بوصفها قبليَ جماعة التواصل. فلا يمكن لهذه القواعد أن يكون لها منزلة المبادئ الناظمة إلا بهذا المعنى. وقبليُ جماعة التواصل بوصفه شرط إمكان وشرط مقبولية لكل حجاج يمكن من جهة أولى أن يقارن مع قبلي الفلسفة المتعالية التقليدية. لكن الأمر من جهة ثانية لا يتعلق هنا بقبلي للوعي ولا هو في الحقيقة متعلق كذلك بمفروضات واقعية قبلية خالصة (الوعي عامة من حيث مثالي ومعياري أو القبلي الوجودي للعلوم التجريبية). إنما الأمر يتعلق هنا بالقبلي اللغوي أعني بالقبلي التواصلي لجماعة تواصل هي في نفس الوقت جماعة واقعية فعلا ومثالية.

إن صفة «مثالي» القصد بها أن تشير إلى أن الأمر يتعلق بتواصل معياري وربما بتواصل يجري في جماعة تواصل ما زالت لم تتحقق بعد وهي تعتبر هدفا مثاليا لكل جماعة تواصل واقعية. فالأمر يتعلق هنا بالأولى بـ«ما ينبغي أن يوجد» أكثر من تعلقه بـ«ما هو موجود». وجماعة التواصل هذه لا تتحقق إلا في المستقبل لكنها ينبغي أن تكون المرجع لكل جماعة تواصل. لذلك فإن قواعد التواصل والحجاج ينظر إليها كمبادئ للتواصل والحجاج.

---

50 راجع ك.أ. أبل قبلي جماعة التواصل ومبادئ الاخلاق الأساسية الوارد في: تحويل الفلسفة الجزء الثاني فرنكفورت على نهر الماين 1973 ص. 358-436 (أبل 1973).

5.3.1. نموذج فلسفة اللغة الجديد[51]

يستند النموذج الجديد لفلسفة اللغة بعد المنعرج التداولي على المسلمة الأساسية القائلة إن اللغة لها أيضا وظيفة أساسية ولها بالفعل وظيفة تأويلية متعالية وأن اللغة ينبغي النظر إليها في الحقيقة بصفتها النطق (اللوجوس) المشترك بين البشر. فاللغة تؤدي وظيفة التواصل المشترك بين الذوات وهي تعتبر توافقا على المعاني. إنها التوافق على معاني الكلمات و«على معنى الوجود بفضل نقل دلالة الكلمات للأمور (المتكلم عليها)» (راجع أبل 1973 ص.336). (ص.121)

فمن منظور نموذج منطقي صوري ومرجعي دلالي يبدو أنه لا يمكن «للغة من حيث هي نظام رمزي دلالي نحوي أن تؤدي معنى ذاتي الإحالة فيكون ذا علاقة تداولية» (أبل 1986 أ ص.61-62). فبرتراند رسل على سبيل المثال «رأى في مثل هذه «العلاقة العائدة على الذات» (انعكاس التفكر) في اللغة الطبيعية علة المفارقات الدلالية –مثل مفارقة الكذاب- ولذلك فهو قد اقترح تعويض الإحالة إلى الذات (التداولية) التي تتصف بها اللغة العادية بقسمة اللغة قسمة تتردد بلا حد قسمتها إلى لغة موضوع ولغة ما بعد موضوع» (نفسه). لكن أصحاب التداولية المتعالية يرون في الإستراتيجية التي تستثني المعنى الذي يحيل إلى الذات بالعودة عليها والمعنى التداولي من علم الدلالة الفلسفي صدا للاعتراف بطابع المنازل الثلاث طابعها المبدئي في علم الدلالة (راجع نفسه) ذلك أن «المعنى التداولي للرمز الذي يجعل علم الرمز بعد بيرس بمعنى التأويل الفعلي للرمز يجعله علاقة ثلاثية هو الآن

---

[51] راجع ك.أ. أبل «النموذج الجديد لتحديد خصائص النطق (=اللجوس): حصائل نظرية فعل الكلام في النظرة التداولية المتعالية» فصل من: تحديد خصائص النطق (=اللوجوسي) للغة الإنسانية الوارد في (نشر) د.ج.بوسشارت: مناظير في اللغة برلين نيويورك 1986 ص.45-87 (أبل 1986 أ).

ذاتي الإحالة. وهو على الأقل لا يمكن أن يرد إلى المعنى الدلالي المرجعي الذي للرمز المؤول. ولو كان هذا الرد ممكنا لامتنع علينا أن نعلم أبدا البعد التداولي لعلم الرمز» (نفسه ص. 61).

ومثلما أستُعمل مصطلح قصدية الوعي في فلسفة الوعي يستعمل أبل تصور «القصدية» ليصف انعكاسية (الإحالة الذاتية العائدة على الذات) اللغة: « فحيثما تعلق الأمر بالبعد التداولي من علم الرمز واستعمال الرموز وتأويلها من قبل ذات الإنسان تعلق بقصدية المعنى وهذه القصدية هي دائما منعكسة على ذاتها» (نفسه ص. 62). إن النموذج التقليدي لفلسفة اللغة قد وضع فصلا بين المعنى الدلالي والمعنى التداولي وبالتالي بين علم الدلالة- المرجع و(علم) التداولية. وهذا الفصل بين علم الدلالة الذي للنظام اللغوي والتداول لاستعمال اللغة التواصلي قد اعتبر مساويا للفصل بين الجمل القضوية ذات الوظيفة الخبرية ومثلها الجمل ذات الوظيفة التمثلية ومجرد الوظائف التداولية للعبارة وللنداء (للتنبيه) بتوسط الأعراض والعلامات (راجع نفسه ص.65).

لكن نطق اللغة الدلالي أشمل من نطق الذي يتمثل الوقائع بواسطة القضايا. وهذا يصح خاصة بالنسبة إلى نطق اللغات الطبيعية نطقها الدلالي. ذلك أن نطق اللغة الصناعية القابلة للصوغ الصوري مقصور على التمثل وبنحو ما على ما سماه بوبر «وظيفة الحجاج» التي تؤديها اللغة (راجع نفسه). لكن النطق الدلالي الذي تؤديه اللغة الطبيعية يقدم وظائف اللغة التواصلية كذلك بفضل العبارات الإنشائية يقدمها على مستوى معاني صالحة يُعبر عنها رمزيا تعبيرا مشتركا بين الذوات. ويصح ذلك كذلك على التعبير عن المعاني التي في القصود الذاتية ومن ثم فهي لا تستثني من النطق الدلالي للغة الطبيعية إحالةَ الذات على ذاتها إحالة ذات معنى تعبر عن القصد الواعي بالذات عند الإنسان (راجع نفسه). وبذلك يتبين

هنا البعد التداولى بوصفه بعدا تأويليا متعاليا لفهم المعنى فهما تتقاسمه الذوات. (ص.122)

6.3.1 -نظرية أفعال الكلام وفكرة التداولية اللغوية المتعالية[52]

إن الفصل التقليدي بين علم الدلالة المرجعية وعلم التداولية قد دحضتها بوجه ما نظرية أفعال الكلام التي اكتشفت عبارات الإنشاء الفاعل بواسطة نظرية استن في الدور اللاكلامي للفظ. ويتعلق الأمر في نظرية الأفعال الكلامية بأن قابلية إحدى الجمل للاستعمال هي رهن حال الجملة (أو جهة الكلام). فالجملة لا تعبر عن قضية فحسب بل هي تعبر عن قوة فعل كلامي في صلته بتلك القضية أعني الأفعال اللسانية التي يمكن أن تصحب اللفظ. فكل فعل كلامي فيه مقوم قووي وبعد غير كلامي يحدد نوع فعله حيث يفهم من دوره اللاكلامي دوره التداولي الذي يحصل خلال استعمال جملة في وضعية تداولية معينة. إن تصنيف (وظائف الكلام) اللاكلامية تحيل إلى أفعال الكلام التالية: الجازم والموجه والمستفهم والواعد والمعبر أعني الجزميات والطلبيات والمسأليات والوعديات والكشفيات. فللغة عدة أدوار تواصلية مختلفة لا تعبر عنها الجملة دائما بوضوح وهي لا تتضح إلا من خلال ظرف اللفظ بها.

ويمكن أن نقسم أفعال الكلام على النحو التالي: فالأفعال الكلامية يقع التعبير عنها لغويا بفضل ما يسمى بالخبريات أما الأفعال اللاكلامية فيعبر عنها بما يسمى بالإنشائيات. وكل الأفعال الكلامية لها في نفس الوقت

---

[52] راجع الفصل 2.2 من كتاب ك.أ. أبل ،المميز النطقي (اللوجوسي) للغة الانسانية، (أبل 1986 أ ص.66-71) وكذلك ،نظرية الأفعال اللسانية والتداولية اللغوية المتعالية لحرية مسألة المعايير الخلقية، الوارد في (نشر)أبل ك. أ. : التداولية اللسانية والفلسفة في نكفورت على نهر الماين ص.10-173 (أبل 1976 ب).

طاقة القوة التي للأفعال اللاكلامية أعني أن ما لها من دلالات تواضعية لغوية ليست مقصورة أبدا على ما لها بالقوة من تمثلات صادقة أو كاذبة بل هي تضبط كذلك بشكل صالح ومشترك بين الذوات القوة التداولية الممكنة للفظ بالجمل من حيث هي أفعال تواصل لا كلامية. ويوجد فرق بين أفعال الكلام (**أفعال الكلام اللاكلامية**) من حيث هي وحدات كلام والجمل من حيث هي وحدات لغة. لكن كل الجمل لها افتراضيا قوة الأفعال اللاكلامية. فالفعل الكلامي الذي تحققت فيه كل الشروط النحوية والدلالية بمعنى البناء اللغوي هو في نفس الوقت على مستوى التداول التواصلي فعل لا كلامي بالقوة. وهو لا يصبح فعلا لاكلاميا بالفعل إلا عندما تتحقق شروط مكملة معينة على سبيل المثال الشروط التي تجعل المخاطب يفهمه.

ومعنى ذلك أنه لا بد من التمييز بين البعد الدلالي المرجعي والبعد التداولي القووي وكذلك بين الدلالة بمعنى تمثيل الوقائع في القضايا والدلالة بمعنى القوة التداولية الممكنة أي بمعنى دور أفعال اللغة اللاكلامية. فجمل اللغة الطبيعية لها في مستوييها النحوي والدلالي بنية مزدوجة إنشائية وخبرية في آن. وعلينا أن نميز بين الوجه الدلالي من التلفظ ووجه حاله الإنشائي (راجع ف. كوتشيرا 1975 ص. 166-183). (ص.123)

لا يهتم علم الدلالة المرجعي التقليدي إلا بالقسم القضوي من الجملة فيجرده من قوة الطاقة التداولية التي لها أعني من الدور اللاكلامي أو من وظيفتها على مستوى التواصل. لكن النطق الدلالي في اللغة الطبيعية لا يكفي لتعريفه النطقُ القضويُ (القضية الخبرية) بل إن تعريفه يكون بالأحرى بواسطة البنية التكاملية بين الدلالة القضوية

(جملة خبرية)[53] والدلالة الإنشائية (راجع أبل 1986 i 71). ومعنى ذلك أن أبل قد وسع تصور علم الدلالة. وليس هذا التوسيع ممكنا إلا في إطار تداولية لسانية متعالية. إن مكوني البنية المضاعفة للجملة هما القضية الخالصة (مضمونها) ودعواها. وهذا القصد الدلالي تداولي وهو يحيل إلى فعل كلامي.

ولذلك فالفرق بين (مضمون) القضية ودعوى القضية فرق مهم لأن هذه الدعوى وحدها هي التي تعبر عن دعوى الحقيقة وهي لا تعبر عن هذه الدعوى فحسب بل هي تعبر كذلك على سبيل المثال عن دعوى وجاهة الدعوى وجاهتها الخلقية المعيارية المناسبة: « **فدعوى الحقيقة تقدم مع الإحالة إلى القضية المدعاة أما دعوى الوجاهة المعيارية فإنها تحيل إلى دعوى الحقيقة ذاتها من حيث صوغها الإنشائي**»[54] (أبل 1986 ص.73). وأخيرا فإن كل جملة يصحبها إدعاء بحقيقة ما قضت به حول موضوعها. ومن ثم فإنه بوسعنا أن نصوغ ثلاث دعاوى كلية وضرورية في صحة الكلام الإنشائي أو صحة أفعال الكلام التواصلية أن نصوغها بواسطة جمل إنشائية صريحة

[53] تعليق للمترجم: لا بد هنا من الإشارة إلى أن مصطلح «قضية» لا يؤدي المعنى المقصود. لكننا نريد احترام التقاليد الاصطلاحية. فالقضية صارت تعني في المصطلح العربي معنى proposition رغم كونها اسم مرة من قضى أعني أنها مرادفة لحكم. وطبعا فكلاهما يفترض الأمر المحكوم فيه مع الحكم وهو المقصود بالمصطلح الأجنبي. فيكون أفضل مصطلح يؤدي المعنى الجامع بين الحكم أو القضية بمعنى العملية الفكرية التي تخبر بحال الأمر المقضي أو المحكوم فيه هو الخبر. فالخبر هو في نفس الوقت الجملة الخبرية التي يصح فيها التكذيب والتصديق وهو مضمون ذلك الخبر بصرف النظر عن صدق الجملة المخبرة أو كذبها. لكني لا أستعمل الخبر لغلبة معناه كجملة مخبرة عن معناه كحدث تخبر عنه الجملة وهو ما يضعنا أمام نفس الحالة في مصطلحي قضية وحكم الذي يغلب عليهما فعل الفكر أو مفعوله على ما يتعلق به الأمر فيه.

[54] تعليق المترجم: الحقيقة هي مطابقة القضية لموضوعها الذي تقضي فيه وهو الصدق بمعنى مطابقة القول للمقول فيه والسلامة المعيارية للصوغ الإنشائي تعني أن فعل القضاء صادق أيضا أي إن صاحبه يخبر بحال عقده في نفسه كذلك وليس بحال مطابقة قوله لقوله فحسب.

وذات إحالة إلى الذات:

1- دعوى حقيقة القضايا حقيقتها الصحيحة والمشتركة بين الذوات (دعوى الحقيقة).

2- ودعوى الوجاهة المعيارية الصحيحة والمشتركة بين الذوات ومثال ذلك صحة أفعال الكلام أو شرعيتها من حيث هي أفعال تواصل اجتماعية (دعوى الوجاهة).

3- ودعوى الصدق المتبادل والمقبول بين الأشخاص أو صحة العبارة عن القصود الذاتية (دعوى الصدق) (راجع أبل 1986 أ. ص.73).

«إن هذه الدعاوى الثلاث في صحة الكلام الكلية (النطق) ضرورية ولا يمكن أن يكون لها ما بعدها (لتأسيسها) ذلك أنها لا يمكن الجدال فيها من دون الوقوع في تناقض تداولي. لذلك فإني لم أكتف بتسميتها (مثل هابرماس) تداولية كلية بل سميتها تداولية متعالية» (نفسه ص.74).

لكن الصوغ اللساني لدعاوى الصحة هذه لا يفترض من ناحيته مجرد دلالة مرجعية ووجاهة ملزمة لمعنى الجمل اللغوية في آن. وهذا يحيلنا إلى دعوى صحة رابعة للكلام ذات أصل غير مباشر في نطق اللغة الدلالي. وهذه الصحة أكثر أساسية مما يسمى بعد بصحات الكلام الثلاث. ويتعلق الأمر فيها بدعوى الكلام الكلية حول وحدة الصحة المعنوية المشتركة بين الذوات (المتواصلين). فبصفتها **«النطق الدلالي»** للغة الطبيعية بمعنى البنية المضاعفة للإنشاء والخبر تعد هذه الصحة (ص.124) الرابعة شرط إمكان لدعاوى الصحة الكونية الثلاث الأخرى. وهي لا تجعل قبول الصحة المشترك بين الذوات للقضايا الصادقة أمرا ممكنا فحسب بل هي تتجاوزه إلى تحقيق القبول المشترك بين الذوات لصحة ما يقصده الإنسان من المعاني (نفسه74-75). فالنطق الدلالي للغة الطبيعية يبرز قصد المعنى المحيل على الذات عند الإنسان.

إن نطق التداولية المتعالية الموسع الذي لبنية الكلام المضاعفة (الخبرية والإنشائية) بنيته الدلالية القابلة للصوغ الصريح تكون دائما وفي نفس الوقت دعوى صحة المعنى الكونية وأبعادها العوالمية الثلاثة- **عالم الموضوع وعالم المعية وعالم الذات الباطني** -Objektwelt-Mitwelt subjektive Innenwelt- وهو بهذا المعنى راجع إلى صحة كونية ذات أبعاد ثلاثة. وفي ذلك يكمن توسيع معيار «**الدلالة-الإحالة (إلى مرجع)**» لقابلية التحقق وبالقياس عليها قابلية التكذيب لما يُدَّعَى من القضايا توسيعه بمعنى قابلية صحة الدعاوى الثلاث للقبول الدعاوى التي يتصف بها فعل الكلام (**نفسه ص**.76).

وبذلك نستطيع حسب أبل تجاوز نموذج العقل السليم (=الحس العام) لتمثيل العالم اللغوي بالسير على خط التلاقي في الغاية بين فلسفة فتجنشتاين المتأخرة وفلسفة اللغة العادية البريطانية والتأويلية اللغوية القارية (الأوروبية). والمعلوم بعدُ أن تمثيل العالم بواسطة القضايا ليس هو رمزا دالا على ما يتقدم على اللغة من تجربة حول مجرى الأشياء بل هو تأويل لمجراها في ضوء لغات تاريخية متغيرة وتابعة للتقاليد. ومن ثم فالحجاج ليس تفسيرا من جنس «**س يفسر ش**» (بعدان للرمز) بل هو تحقيق إجماع تواصلي (**س** يفسر شيئا **ش** لذات معينة **ذ**) (ثلاثة أبعاد للرمز).

وحسب رأي ف. كولمن فإن التداولية المتعالية التي دشنها أبل « **فلسفة تجيب بصورة مناسبة على وضعية الفلسفة الراهنة مناسبةً ذات خصوصية تامة**» (**كولمن** 1985 **ص**. 12). فما المقصود بهذه الوضعية الراهنة؟ يواصل كولمن قائلا إنها تتمثل في المقام الأول في كون المسائل المتعلقة بشروط إمكان المعرفة والأخلاق تبقى دائما مسائل مركزية في الفلسفة. لكننا لا

يمكن أن نتبنى مبادرة كنط كما هي دون تغيير للعلل التالية. فمن ناحية أولى ينبغي لنا أن نرفض أطروحة الشيء في ذاته غير المعلوم مبدئيا. ومن ناحية ثانية فإن كنط يحط من قيمة دور اللغة. ومن ناحية ثالثة ف(حل) كنط ينقصه بُعد المشكل الناتج عن «الروح الموضوعي objektives Geist». ومعنى ذلك أن نقد العقل عند كنط ينتصه «نقد العقل التأويلي أو نقد العقل الفاهم».

لذلك فلا بد من توسيع تصور الذات المتعالية (راجع نفسه ص. 13-15) والذات العارفة وينبغي تعيينها وتوريخها (إدراجها في التطور التاريخي) وإنطاقها (جعلُها ناطقة أو استكلامُها). لكن ذلك لا ينبغي أن يكون دالا على الميل إلى النسبوية والتاريخانية ومن ثم إلى الشكاكية لأن مثل هذا الميل لا يمكن التوفيق بينه وبين طرح المسالة طرحا متعاليا. وينبغي أن تفهم التداولية المتعالية (حسب هذه النظرة) بوصفها صيغة جديدة من الفلسفة المتعالية. فمثل هذه الفلسفة المتعالية بحاجة إلى نوع خاص من الحجج إلى «نواة صلبة» أداة صد للنسبوية التي تهدد (الفكر الإنساني). وهذه النواة الصلبة ينبغي أن تتكون من قضايا وكذلك من قواعد شديدة العمومية والصورية (حتى) «تستطيع أن تحقق (القبول بقيمة مفروضات المعرفة المتغيرة أو بصحتها وهي مفروضات عرضية وتاريخية» (نفسه ص. 20).

إن نواة الفلسفة المتعالية التقليدية نواتها النسقية قد بينت لنا ما يسمى بتعليل الشرعية المتعالي أي شرعية الحجج المتعالية. وهذه الحجج التي بفضلها تتبين شرعية استعمال مفهومات معينة أي حقيقة قضايا غير (ص.125) تجريبية ينبغي أن تتبين وثاقتها بيقين جازم إذا أثبتنا: أنه إذا لم نستعمل هذا المفهوم وإذا لم تكن هذه القضية حقيقية فإن أمرا لا يقبل الجدال مثل إمكانية التجربة الصحيحة أو مثل «طريق العلم الواثقة» لن يكون موجودا

(راجع نفسه). لكن الأمر لم يعد الآن متعلقا بالتجربة وبالمعرفة كما كان عليه الشأن عند كنط. ومن ثم فنواة الفلسفة المتعالية الجديدة نواتها الصلبة تتمثل في بيان شروط إمكان الحجاج المفيد ومقبولية صحته. فيمكن أن نجعل الحجج المتعالية بهذه الصورة حججا مُعترف بصحتها لتأسيس نهائي متفكِّر. والتداولية المتعالية من حيث هي وسيط بين فلسفة التحليل اللساني والكنطية ينبغي أن تبين أنه علينا وبوسعنا أن نجعل التواصل اللساني موضوعا للتفكر الفلسفي المتعالي.

ويقتضي ذلك أن نعيد تعريف المفاهيم اللغوية. فيكون علينا أن نقدم تحديد فلسفيا مطابقا لهذه المفهومات. وعلى الفلسفة ألا أن ترد اللغة إلى مجرد وظيفة الترميز الأداتي والتبليغ فتقصرها عليهما. إن إشكالية اللغة هي بالنسبة إلى الفلسفة هي إشكاليتها من حيث هي إشكالية المبادئ العامة لبناء المفهومات والنظريات العلمية وقضاياها الذاتية لها وإشكالية صوغ المعرفة صوغا ذا صحة مفيدة تتقاسمها الذوات عامة (راجع أبل 1973 ص.332). وعلينا الآن أن نجيب عن السؤال التالي: **كيف يمكن للفلسفة أن تجعل اللغة موضوعا فلسفيا لها بصرف النظر عن ضروب جعلها موضوعا (في غيرها من العلوم) ضروبه العلمية كاللسانيات مثلا ؟** ومن بين الطرق التي يراها أبل ممكنة هي تلك التي توجد حيثما تعلق الشأن في اللغة ب«**أمر متعال عظيم**» (بالمعنى الكنطي). فاللغة شرط إمكان وصحة للفهم ومن ثم فهي شرط إمكان وصحة لمعرفة الموضوعات وللفكر المفهومي وللعمل ذي المعنى. لذلك فهو يتكلم على «**مفهوم للغة متعال وتأويلي**».

7.3.1 ـ المصاعب الرئيسية لخطة التداولية المتعالية

وبنفس النحو أحال هابرماس كذلك إلى بينة الكلام المضاعفة إلى

فعل الكلام اللاكلامي وإلى البعد القضوي وأتى مثله إلى تصنيف دعاوى الصحة بواسطة تحليل الدعاوى: فدعوى الحقيقة ودعوى الصحة ودعوى الصدق ودعوى الفهم (راجع هابرماس 1976) تمثل أربعتها قاعدة المفروضات الكلية والتي لا بد منها في إمكانيات التفاهم. لكن هابرماس لا يقاسم أبل النظرة القائلة إن الشأن يتعلق بأمر جلل متعال وإن البحوث في مفروضات التواصل الكلية والتي لا بد منها ينبغي أن تعتبر من «المتعالي» (راجع نفسه ص.201). وبذلك فهابرماس يثير اعتراضين ضد التداولية اللغوية المتعالية. فالبحث المتعالي ينبغي أن يركز على شروط إمكان التجربة. والبحث في مجرى التفاهم من وجه مجرى التجربة يبدو غير وجيه:

1 -(فعنده أن) بنى القول الكلية ينبغي أن يبحث فيها من وجه التفاهم لا من جه التجربة وذلك لأن تكوين التجربة هنا أمر ثانوي في حين أن البلوغ إلى التفاهم أمر أولي. وبكلمة وجيزة: فالتجارب لا بد من تكوينها أما التلفظات فيكفي إنتاجها (راجع نفسه ص.201-202) (ص.126)

2 -و(عنده أن) البحث المتعالي عليه أن يبين الشروط القبلية أما مفروضات التفاهم فهي قابلة للوصف العيني وهي من ثم (مستندة إلى) معرفة بعدية. وبعبارة وجيزة: اللسانيات علم تجريبي (وليست تأسيسا متعاليا) (راجع نفسه ص. 203-204).

كما يمكننا بخصوص إمكانية بناء تداولية لغوية متعالية أن نشير إلى المشاكل التالية. فقبل أن نبحث في الشروط المتعالية لإمكان الحجاج من حيث هو مجرى تفاهم وشروط صحته لا بد في المقام الأول من تعليل شرعية التفكُّر الفلسفي كمنهج فلسفي لأن فلسفة التحليل اللساني الحديثة منذ أن وضع رسل نظرية الأنواع (الدرجات النوعية متوالية العموم) وتعميمها المنطقي الدلالي في التمييز بين اللغة الموضوع واللغة ما بعد الموضوع صار الغالب عليها تصور التفكر في الاستعمال الفعلي للسان بمعنى علاقة اللغة

الطبيعية بذاتها عودة عليها نهجا غير مسموح باستعماله منهجا فلسفيا أو منهجا فلسفيا منتسبا إلى نظرية المعرفة (راجع أبل 1972 ص.81). ويتمثل المشكل في كون التفكر المتعالي يقع ضرورة بواسطة اللغة الطبيعية وهو مع ذلك وفي نفس الوقت يعمل كتفكر في شروط إمكان العلم والفلسفة وفي شروط صحتهما.

ومثل هذا المسعى يبعدنا عن التقاليد الفلسفية التي عرفت بها النزعة المتعالية. ذلك أن التفكر المتعالي الكنطي لم يؤد إلى اللغة من حيث هي شرط إمكان العلم وشرط إمكان صحته بل هو أدى إلى الوظائف المتعالية للملكات النفسية التي لـ«**لوعي عامة**» ومن ثم إلى وظائف الحدس والفاهمة والعقل وظائفها التأليفية (راجع نفسه). ولم تكن اللغة عند كنط أكثر من مجرد أداة للرمز إلى نتائج الفكر وأداة تبليغها إلى الآخرين. وهكذا فمبادرة الفلسفة المتعالية التي للغة التي يمثلها أبل تتحصن في نفس الوقت ضد فلسفة اللغة الحديثة وضد الفلسفة المتعالية التقليدية التي تقتصر على الوعي.

2 ـ نظرة الحجاج والتأسيس.

يبدو لي قبل الشروع في عرض النواة النسقية للتداولية المتعالية أعني للنظرة القائلة بغاية التأسيس الفلسفي أن أعيد صوغ مسألة هي جزء لا يتجزأ من هذه النواة النسقية قصدت نظرية الحجاج ونظرية العقلانية. فنظرية الحجاج تمثل جزءا ذا أهمية خاصة من فلسفة التداولية المتعالية. وهو وثيق الصلة مع الدعاوى النظرية للتداولية المتعالية حول المنزلة المعيارية لفلسفة أولى عليها أن تبين الخصائص الأساسية للتفسلف والحجاج اللذين تتميز بهما الفلسفة. ونظرية الحجاج هذه ينبغي لها (حسب أبل) أن تضع قواعد الحجاج العقلاني وأن تبين أن هذه القواعد (ص.127)

ملزمة لممارسة الحجاج في الفلسفة. وقبل أن نعيد صوغ نظرية الحجاج المنتسبة إلى التداولية المتعالية ينبغي بإيجاز أن نعين خصائص نظرية الحجاج عامة بوصفها فنا فلسفيا فنزيد في توضيح الفرق بين الصيغ المختلفة لهذه النظرية ومن ثم حتى ننير الخصائص المميزة لخطة التداولية المتعالية.

1.2 - نظرية الحجاج عامة

تقبل خصائص العلوم التحديد بواسطة ممارسة معينة للحجاج. ففي العلم كما في مجالات الحياة الأخرى يجري الحجاج حول أي آراء أو مسلمات أو قناعات. وبين أن ذلك يقع أيضا بمقتضى قواعد لا يمكن لنا عامة أن نميز بين الحجاج العلمي والحجاج غير العلمي إلا بها. ولهذه الغاية فلا بد لنا من فن خاص يصوغ قواعد الحجاج هذه فيبين الخصائص الأساسية للحجاج العقلاني. والسؤال الأول الذي علينا أن نجيب عنه هو السؤال التالي: **(ما يدرينا ف)لعل المنطق الاستنباطي والصورى التقليدي ما يزال صالحا آلة للحجاج؟** إن من مؤيدات (الجواب بنعم على هذا السؤال) هو أنه علينا في الحجاج أن نأخذ بعين الاعتبار على الأقل قوانين الفكر وقواعده القوانين والقواعد التي صاغها المنطق الصوري.

وإذن فالمنطق الصوري قد عرف بعد الحدود الأولى للحجاج العقلاني والمعايير الأولى لممارسة الحجاج العقلانية. لكن الواقعة التي تثبت أن نظرية الحجاج صدرت عن نقد المنطق تعارض هذا الجواب. ذلك أن المنطق التقليدي (الصوري) يشوبه الكثير من النقص والحدود التي تحول دونه وأن يكون آلة شاملة للحجاج أعني للتأسيس فلا يكون بهذا المعنى حاصلا على منزلة منهج العلوم أعني منجية الحجاج العلمي. وبالتالي فإن نظرية الحجاج تطابق الرتبة النسقية لمنطق علوم جديد

(صالح) في مسائل الحجاج العلمي. ومن ثم فلا بد هنا من أن نعالج مسألة العلاقات بين المنطق ونظرية الحجاج.

2.1.1 - المنطق بوصفه نظرية حجاج[55]

يمكننا أن نقسم تاريخ المنطق تبعا لتاريخ الفلسفة إلى ثلاث مراحل أساسية أو ثلاثة مما يسمى بالنماذج:

النموذج الأول أو (نموذج) المنطق القديم هو الذي شرع في وضعه أرسطو وظل صالحا دون معارضة حتى العصر الوسيط. ويمكن أن نعرف هذا النموذج بنموذج النظرة الوجودية للمنطق لأن مداره هو أساسا قواعد الواقع وقوانينه تماما كالحال في النموذج الوجودي للفلسفة. فبمقتضاه لم يقع أي تفريق بين قوانين الواقع (**قوانين الطبيعة**) وقوانين الفكر.

(ص.128)

والنموذج الثاني أو (نموذج) منطق العصر الحديث. وقد بدأ هذا النموذج مع ما يسمى بمنطق بور رويال. ويمكن اعتبار هذا النموذج نظرة في المنطق منتسبة إلى نظرية المعرفة بل هي نظرة منتسبة إلى علم النفس وذلك لأنها تحاول أن تجيب عن مسائل تستمد وجاهتها من نظرية المعرفة كما أن الأمر يتعلق فيها بقواعد الفكر وقوانينه. ويطابق نموذج المنطق هذا نموذج الفلسفة الذهني.

(والنموذج الثالث أو (نموذج) المنطق الحديث). وكما أشرنا سابقا فإن فلسفة القرن العشرين تقبل الوصف المميز بـ**المنعرج اللساني** بحيث إنه يمكننا أن نتكلم على نموذج لساني للفلسفة. والمنطق الحديث بالذات

---

[55] راجع في مسألة العلاقات بين المنطق ونظرية الجدل ش. لومر نظرية الحجاج العملية براونشفايق فيسبادن 1990 (لومر 1990).

شارك في هذا المنعرج بل أكثر من ذلك فما حصل المنعرج اللساني إلا بفضل توجه المنطق إلى اللغة. ونموذج المنطق الثالث «المنطق الحديث» الذي بدأ مع أعمال فراجه يبين لنا نظرة لسانية للمنطق حيث يتعلق الأمر بقواعد اللسان وقوانينه (راجع توجندهت فولف 1989 ص. 7-10).

وتبعا لهذه النماذج الثلاثة يمكننا أن نقدم ثلاثة تعريفات للمنطق. أما إذا أردنا أن نسعى إلى تعريف موحد فإن القصد بالمنطق التقليدي النظرية التي تمكن من الوصول إلى أحكام معينة صادقة أشمل بالانطلاق من أحكام صادقة بطرق معينة هي نظرية القياسات الصورية الصحيحة: **إنه نظرية القياس المنطقي**. وفي هذا المستوى مباشرة يتبين بوضوح أن الحجاج يعني أكثر من هذا الأمر (من القياس المنطقي الذي يحققه المنطق القديم). فالمقصود بنظرية الحجاج عادة نظرية البرهان ونظرية تحرير الأسس الكافية لتأسيس أطروحة علمية ومن هذا المنطلق تأسيسها لصالح نظرية في الإقناع العقلاني من حيث هو نظرية المناظرة العقلانية.

ملخص: إن الأمر في أي نظرية حجاج يتعلق بنظرية تأسيس ونقد أي بنظرية تعليل لشرعيتها أو لدحضها. ويعني ذلك التسليم بأن الحجج تقع على ضربين رئيسيين:

فأما الضرب الأول فهو التأسيس الذي ينبغي أن يسعى إلى تحقيق الموافقة على أي «سلوك للوقائع» أي على قابلية دعوى الصحة لدعاوى عينية.

وأما الضرب الثاني فهو الدحوض التي ينبغي اعتبارها جارية في الاتجاه المضاد لاتجاه التأسيس.

وبصورة جوهرية فإن الدحوض لها نفس البنى التي للتأسيس. فعندما يريد أحد أن يعلل بعملية تأسيس شرعية مسألة في الأطروحة التي يكون بصدد إثباتها فإنه يحاول كذلك دحض نقيضتها. وبالمناسبة

فإن هذا الرأي يضاد ما يقوله ألبارت على النقد (الدحض). فينبغي أن تكون نظرية الحجاج آلة تأسيس ونقد في آن. وقد حاول أصحاب العقلانية النقدية أن يثبتوا بواسطة خيار منشهاوزن الثلاثي أننا نقع في مصاعب لا يمكن التخلص منها عندما نقصد بالتأسيس استنتاج القضايا بعضها من البعض بمعنى المنطق الاستنتاجي. وفي مثل هذه الحالات لا يكون المنطق الاستنتاجي والصوري مناسبا لأن يصبح نظرية تأسيس. إنه لا (ص.129) يعدو أن يكون نظرية نقد أو نظرية دحض وهو بهذا المعنى كذلك يكون نظرية حجاج إذا كان القصد بالحجاج النقد المتواصل وسلسلة محاولات (هدفها) الدحض.

وهنا أود أن أطرح السؤال التالي من جديد: **هل يمكن للمنطق أن يمدنا بمعايير الحجاج ؟ وهل المنطق نظرية حجاج كافية؟** وجواب هذا السؤال مرتبط مباشرة بتصورات المنطق. فإذا قصدنا بالمنطق المنطق الاستنتاجي الصوري التقليدي من حيث هو نظرية الإنتاج المنطقي لقضية من قضايا أخرى فإن الجواب يكون يسيرا ومفاده أن المنطق الذي هذا معناه لا يمكن أن يكون آلة كافية للتأسيس والنقد للعلل التالية:

1 ـ فثم بعض الأشكال القياسية وبعض النقل بين الحجة والأطروحة (المحتج لها) التي هي ليست استنتاجية منطقيا. (ولنذكر) على سبيل المثال القياسات الاستقرائية (أ) من جنس الاستقراءات التي ليس لها نقلة يقينية من المقدمات إلى النتيجة مثل القياسات التعميمية والقياسات الاحتمالية. والقياسات المدبرة من المعلول إلى العلة من بين قياسات أخرى غيرها يمكن طبعا أن تستعمل قياسات استقرائية أو أي نوع آخر من القياس المنطقي الذي يعتبر هذا النوع من القياسات. والمسألة تؤول إلى ما يلي: **هل تمثل جملة هذه الأنواع المنطقية نظرية حجاج ؟** ومن بين القياسات

الاستقرائية (ب) يمكن أن نعد أدلة التحقق المباشرة وغير المباشرة (ج) وأدلة العلامات التأويلية و(د) والتأسيسات العملية لأحكام القيمة ولتحليل نتائج المواقف والمعايير. كل هذه الأشكال من القياس ضرورية لأنواع معينة من التأسيس. ومن البين أن التأسيس الاستنتاجي المنطقي ليس ممكنا فيها.

2 ـ إن خصومة المبادئ في المنطق تبين لنا أن قواعد المنطق ذاتها تحتاج إلى تأسيس. ومثل هذا التأسيس ينبغي أن يعود إلى أسس تكون من خارج المنطق الاستنتاجي على سبيل المثال نظرية العلم أو نظرية الحجاج.

3 ـ والاستعمال الحجاجي للقياسات تنقصه القواعد التداولية وذلك لأن الوضعية الحجاجية متعينة تداوليا. وهي تابعة لوضعية سؤال وجواب عينية تبعية نسقية. والحجج تابعة للسياق. فبالنسبة إلى المنطق الاستنتاجي الأمر الوحيد المعتبر هو المضمون القضوي. أما بالنسبة إلى نظرية الحجاج فينبغي كذلك أن نأخذ بعين الاعتبار البعد الإنشائي للغة.

4 ـ والحجاجات ليست دقيقة صوريا. وقواعد التأويل كذلك تنقصها القواعد التي تصل بين الحجاجات العادية والقواعد الصورية للحجاج حتى يتم تطوير نظرية الحجاج كفن صوري (راجع لومر 1990 ص.2-4).

ورغم هذه المصاعب جميعا فقد جرت العادة أن يسأل أصحاب العقلانية النقدية هذا السؤال: هل يمكننا أن نزيل قواعد الحجاج من المنطق الاستنتاجي حتى يقدم الجواب الموجب؟ وهذا الجواب مرتبط في هذه الفلسفة ارتباطا نسقيا بتصورها الحجاج من حيث هو نقد. وطبعا فإنه توجد إمكانات أخرى للجواب على هذا السؤال: فعلى سبيل المثال الجواب التالي إن المنطق لا علاقة له بالحجاج أو إن الحجاج لا علاقة له بالمنطق:

ففي الحالة الأولى يعتبر صاحب الجواب الحجاج استعمالا حجاجيا للغة عديم الوجاهة في المنطق ويرجع هذا الاستعمال إلى علم النفس.

وفي الحالة الثانية يكون قصد صاحب الجواب بالاستعمال الجحاجي للغة لعبة لغوية لا تقبل العلاج بأدوات المنطق أي إنها ليست قابلة للصوغ الصوري (للصورنة). (ص.130)

ولكن عندما نقدم دعوى بواسطة نظرية في الحجاج حول نظرية شاملة في التأسيس والنقد نظرية توفر تأسيس يعجز المنطق الصوري الاستنتاجي على المساعدة فيها ونقدم في نفس الوقت دعوى حول منطق الحجاج وعندما نزعم كذلك أن المنطق هو نظرية حجاج فينبغي أن يعاد النظر في مفهوم المنطق من رأس. فالخصائص العامة لهذه النظرة الجديدة تبين لنا تطور الفلسفة نحو منعرج لساني لكأن منعرجا تداوليا أشمل قد حدث في إطار المنعرج اللساني. ولهذا التطور كذلك وجاهة بالقياس إلى نظرة المنطق الحديث ذي الميل إلى اللغة. ومن ثم فيمكننا أن نشير إلى حلين بديلين رئيسيين من خلال اعتبار المنطق نظرية حجاج.

إن نظرية الحجاج توجد في شكل منطق صوري ذي توجه قضوي اعتدنا في الغالب على اعتباره علاقات نحوية دلالية بين أجزاء لسانية مختلفة مثل الجمل والأقوال والقضايا التي للغة وللحجاج وعلى سبيل المثال العلاقات النحوية الدلالية بين الأطروحة التي هي موضوع النظر في صلتها بالحجج التي تكون لصالح هذه الأطروحة أو ضدها. وهذا المنطق يدرس وجوه اللغة والحجاج وجوههما النحوية والدلالية بمعنى علم نحو منطقي وعلم دلالة منطقي.

ويمكن أن تعتبر نظرية الحجاج منطق الحوار أو بنحو ما جدلا صوريا أو نظرية (مجرى) المناظرات أو علم الخطابة الذي يأخذ بعين

الاعتبار البنية المزدوجة الخبرية الإنشائية للغة من حيث هي كلام والذي همه الأساسي هو تداولية اللغة والحجاج. ويمكن أن يكون ذلك نظرية حجاج تداولية في شكل منطق تداولي وجهته غير المباشرة هي الغايات التداولية للحجج كالإجماع كما يؤكد على ذلك أبل وهابرماس منطق يكون عليه أن يحدد قواعد الحجاج قواعده التي تحقق هذه الأهداف. فيكون من حيث هو منطق نظرية عمل تنظيمي لأفعال القول. إلا أنه يكون كذلك نظرية حجاج حوارية أو جدلا صوريا أو جدلا أو علم خطابة تبحث في قواعد للحوار تتبنى من جديد دعوى التحدد التداولي للحجاج.

وينبغي من هنا فصاعدا أن نقيم حدا فاصلا واضحا بين نظرية حجاج تجريبية ونظرية حجاج منطقية. فنظرية الحجاج التجريبية تبين كيف يكون الحجاج فعلا. وهي تشبه علم الاجتماع وتستعمل قواعد الحجاج التي لممارسة الحجاج في الواقع. أما نظرية الحجاج الصورية المنطقية فإنها تعتمد بالأحرى على تأملات نظرية في منطق حجاج مستقل عن الوضعيات العينية دون أن تكون مع ذلك غير «مبالية بالوضعيات». أما موضوع المنطق ذي التصور التداولي فهو قواعد الحجاج العقلاني كما أن موضوع المنطق الحديث هو القوانين الأساسية لفكر منطقي صحيح. وفي المنطق الحديث يعد الهم الأساسي (طلب) القواعد النحوية الدلالية للغة منطقية مثالية. (ص.131)

ثم إنه لا بد من طرح مسألة الطبيعة الأيسية[56] لقواعد الحجاج.

---

[56] تعليق المترجم: نميز في هذا العمل بين الوجودي بمعنى existentiel والأيسي بمعنى ontologisch حتى نتجنب الخلط بين النسبة إلى المذهب الوجودي والصفة الأنطولوجية للأمور التي نتكلم عليها. كما نميز بين الأيسي ontologisch والمتأيس ontisch عملا بالمقابلة المناظرة بين الوجودي والموجودي لو أبقينا على استعمال كلمة وجود بمعنى أيس لا بمعنى المذهب الوجودي.

فمن جهة أولى ليست هذه القواعد «مرقومة» (codifiziert). وهي قد تغيرت تاريخيا. وهي خاضعة للوضعيات لكنها من جهة ثانية تحتاج إلى قيمة صحة ثابتة ومستقلة عن الوضعيات إذا كنا نريد أن يكون لها منزلة القواعد التي ليس لها ما بعدها فلا تكون قابلة لأن يُتنازل عنها عنها في الحجاج العقلاني (كلام عقلاني).

2.1.2 ـ الحجاج عامة

إذا أخذنا بعين الاعتبار نظرة للمنطق سابقة على النظرة التداولية ثم نظرة تداولية فإنه يمكننا أن نعرف الحجاج في تقريب أول بطريقتين:

فيمكننا من جهة أولى أن نعتبر الحجاج سلسلة منتظمة من الأحكام مصحوبة بعلامات حجاجية (لذلك لأن وإذ أن..إلخ..). وعندئذ يكون أحد هذه الأحكام هو الأطروحة وبقية الأحكام هي علل هذه الأطروحة أو حججها. وتكون وظيفة العلامة الحجاجية أن تبين الأطروحة والحجج ما هي. ويمكننا خلال ملاحظة هذه العلاقات بين الأطروحة والحجج أن نكتفي بتحليلها تحليلا نحويا دلاليا.

ومن جهة ثانية فإن النظرة التداولية للحجاج توجد في الحجاج الجاري مع «النقاش-المحادثة» أو الحوار في نفس الوقت إذا كان هدف الحجاج تحقيق الإجماع حول مسألة فيها نظر. فعلى سبيل المثال يعرف هابرماس الحجاج قائلا: «**نسمي حجاجا نوع الكلام الذي يجعل فيه المتحاورون دعاوى متنازع عليها موضوع بحث ويحاولون حلها أو نقدها بما يقدمونه من حجج**» (**هابرماس العمل التواصلي**. هابرماس 1981 ص. 38). لكن كمبرتال صاغ المسألة بما يشبه ذلك من منظور بنائي فقال: «**فلنفهم بالحجاج-متفقين في ذلك مع الاستعمال العادي للكلمة-كل محاولة كلامية تسعى إلى السيطرة على الخلافات حول التوجهات العملية على أساس من التفاهمات السابقة أو حديثة**

الحصول بين الأشخاص وليس بالعنف مثلا، (كمبرتل 1982 ص. 41). وكان بوسعنا أن نقول إن الحجاج يتمثل في محاولة إقناع المشارك في الحوار إقناعا عقلانيا. فيكون علينا أن ننظر إلى عملية الحجاج بوصفها عملية إقناع أو عملية تحقيق للتوافق بين المشاركين في الحوار.

وهابرماس يساوي بين الحجاج (الفلسفي) والخطاب الذي هو شكل خاص من التواصل: التواصل الذي يجعل ذاته موضوع تواصل. وفي هذا التواصل من حيث هو «مابعد تواصل» تكون دعاوى الصحة المثارة موضوع تواصل. وبالتالي فإن التركيز سيكون على الحجاج حول مسائل الصحة: «نحاول في الخطابات أن نعيد بالتأسيس إقامة التفاهم المستشكل الموجود في العمل التواصلي: وبهذا المعنى أتلكم من الآن فصاعدا على التفاهم (الخطابي). فالتفاهم له غاية أعني وضعية ينبغي تجاوزها وضعية تحقق التجاوز بفضل استشكال دعاوى الصحة المفروضة عفويا في العمل التواصلي» (هابرماس 1971 ص.132) (ص.115).

ومن المسائل المركزية المسألة التي نريد فيها أن نعلم الحجاجات هل هي كلام مع الذات أم هي حوار ومن ثم نريد أن نعلم هل نظرية الحجاج تعتبر منطقا للاستدلال الصحيح أم هل هي جدل بصفة منطق الحوار والمناقشة السوية ؟ وتؤول بنا هذه المسألة إلى مسألة أوسع هي مسألة المعرفة عامة: هل يمكن تحديد المعرفة بصورة حوارية على سبيل المثال من حيث هي منازعة في دعاوى صحة إحدى الفرضيات عند معارضيها أم هل هي دعاوى تأسيس لهذه الدعاوى عند القائلين بها أم هل إن المعرفة تفكير قائم الذات لمتكلم مع ذاته ؟

ويمكن هنا أن نصل بهذه المسألة مسألة أخرى فنسأل: هل إن الحوار والنقاش هو حواري عامة ؟ ذلك أن الحوار يمكن أن يعتبر مؤلفا من حديثين متوازيين للشخصين المشاركين في النقاش. وجواب هذه المسألة يكون جوابا

بالإيجاب إذا اعتبرنا النقاش نوعا من التواصل واعتبرنا من ثم الحجاج كذلك تواصليا وذلك لأن التواصل لا يحصل إلا إذا كان التفاعل ممكنا. ومن ثم فيمكن أن توجد معرفة فلسفية على الأقل كنتيجة للحجاج أعني أن ينظر إليها على أنها النقاش الذي يمكن أن يقدم جوابا موجبا حول مسألة إمكان معرفة فلسفية قائمة بذاتها.

3.1.2 - الحجة والأساس

إن النظرة إلى مفهوم الحجة مرتبطة كذلك بالنظرة إلى مفهوم الحجاج. والمفهوم من الحجة في اللغة العادية هو اعتبارها أساسا لدليل تستند إليه أطروحة. وبالنظر إلى أن الحجاج نظرة صورية فينبغي أن يكون القصد بالحجج تلك الأحكام أو القضايا التي هي غير الأطروحة وغير علامة الحجاج. ويمكن هنا أن نبني التحديد التالي للحجة-في الشكل العام الذي يكون «س» فيه حجة للحجة (= الأطروحة) «ط». وليكن مجال تعريف «س» هو مجموعة الأحكام و(معها) الأفعال اللاكلامية ومجال تعريف «ط» هو مجموعة الأحكام و(معها) الأفعال اللاكلامية. ويوجد حجاج (تام) «ت» للأطروحة «ط» بحيث يصح أن يكون«س» جزءا من «ت» و لا يصح أن يكون هو الأطروحة «ط» كما أنه ليس هو علامة الحجاج على «ت» (راجع لومر 1990 ص. 28). وفي هذه الحالة يشبه مفهوم الحجة مفهوم أساس الدليل ومن ثم يكون مفهوم الحجاج مماثلا لمفهوم الدليل.

فيكون الدليل العلمي دليلا يفهمنا صحة القضية وهو يكون ممكنا بالملاحظات التجريبية مثل التحقق كما نلاحظ ذلك في العلوم التجريبية أو يبنى بالاستنتاج المنطقي على مقدمات. وهذه الإمكانية الثانية يبينها لنا الدليل المنطقي الرياضي والحجاج الصوري ذو الاستنتاج المنطقي

حيث تكون حقيقة إحدى القضايا مصحوبة في نفس الوقت بقابليتها للبرهان. ويتعلق الأمر هنا بالأدلة في الأنساق الصورية حيث المقصود بالدليل العودة إلى قضايا سبق البرهان عليها. فالرياضيات تنطلق من حقائق بسيطة معينة - في حالة الهندسة توجد حقائق مباشرة حدسية تعتبر أوليات-والقضايا الأخرى ينبغي ألا تكون مناقضة لهذه الأوليات.

(ص.133) وبصورة دقيقة فإن هذا النوع من الدليل لا ينجح إلا في نسق تبديهي من المعارف أي في نسق استنتاجي. فكل دليل منطقي رياضي هو بالطبع حجاج كذلك أي أنه حجاج صوري منطقي استنتاجي. لكن ذلك لا يعني أن كل حجاج هو أيضا بالضرورة على شكل دليل منطقي رياضي. فالأدلة هي منطقيا نهج تأسيسي يقيني .والحجاج ليس هو كذلك في الغالب. فيمكن أن نقدم حالات لا يكون فيها الحجاج صحيحا أعني أنه يكون صحيحا منطقيا لكن الأطروحة تكون مع ذلك خاطئة. وهو ما لا يمكن أن يحصل فعلا لو استعملنا الأدلة المنطقية الرياضية (راجع لومر 1990 ص. 29).

والمقصود بالحجاج هو التأسيس. لكن ذلك لا يعني أنه علينا أن نجعل التأسيس موضوعا بوصفه دليلا منطقيا رياضيا. فالتوحيد بين التأسيس والدليل هو كذلك ما يؤدي إلى خيار منشهاوزن الثلاثي ومن ثم إلى نسخ فكر التأسيس عامة. ففي نظرية الحجاج التداولية ينبغي أن يكون المقصود بالحجة «**أساس التأسيس أو أساس النقد**» وكذلك الأساس الذي يمكننا من تأسيس البت أي البت في صحة دعوى أو في دحضها. ولا يصح لأداء هذه الوظيفة إلا الأساس الذي يقبله المحاور بهذه الصفة إذ ينبغي أن يكون حائزا على الاعتراف بالصحة المشترك بين الذوات. ولإيجاد مثل هذه الأسس عندنا نظرية مؤهلة للقيام بهذه المهمة. إنها نظرية **التأسيس الأخير** ومهمتها أن تبين مثل هذه الأسس التي تكون بالنسبة إلى جميع

المشاركين في الحجاج أسسا ليس لها ما بعدها أسسا يمكن أن تحقق الأساس المعياري لكل حجاج.

4.1.4 ـ الحجاج من حيث هو موضوع (غرض) بحث

إن الحجاجات أدوات فنية لتحقيق أهداف محددة عملية أو تداولية. والمسألة الرئيسية بخصوص تحديد هذه الأغراض هي المسألة التالية: هل للحجاج علاقة باكتشاف الحقيقة أو بالتعرف عليها ؟ وتصورات الحجاج المتباينة تختلف بحسب الجواب في هذه المسألة.

وفي الحقيقة فإنه لا جدال في أن أغراض الحجاج المميزة هي التي تنتج عند المخاطب معرفة أن أطروحة ما أو خيارا يمكن أن يكون مقبولا. وبهذه المفروضة يمكن لنا أن نقسم أهداف الحجاج إلى الأهداف التالية:

ففي المقام الأول يكون الهدف حججا لتأييد أطروحة فيها نظر وهذا يعني أمرين: (أ) تدعيم صحة قضية ما يزال فيها نظر أعني البرهان عليها. (ب) أو تدعيم دعوى صحة إحدى العبارات في حالة وضعها موضع إشكال أعني تأسيسها.

والهدف يكون في المقام الثاني حججا تقنع المخاطب بقبول أطروحة فيها نظر أو الحصول من المحاور على الموافقة على قضية.

ويكون الهدف في المقام الثالث جعل المخاطب يعلم أن الأطروحة صحيحة.

ويمكن لنا في شكل تلخيص أن نقول إن الوظيفية المعيارية في الحجاجات هي «**الإقناع العقلاني**» (**راجع لومر** 1990 ص. 29-30) أو «**تثبيت القناعة**». وليست المسألة إلا معرفة هل هذا الهدف يقبل التوحيد مع

اكتشاف الحقيقة. والجواب عن هذا السؤال يتبع التسليم بتحديد معين لنظرية الحقيقة تبعيته للتسلم بخصائص الحجاج الرئيسية. (ص.134)

ويمكن أن نقول هنا ملخصين ما سبق إن هدف أي حجاج هو الجواب عن السؤال التالي: هل إن قضية أو خيارا أو رأيا أو قناعة هل إن أيا من ذلك يمكن أن يقبل أم لا؟ وعلى الحجاج أن يبين أن القضايا موضوع السؤال أو الدعاوى أو الآراء أو القناعات قابلة للقبول أو للدحض.

إن الأطروحة التي يدور عليها الحجاج يمكن اعتبارها حكما. وفي هذه الحالة نحاجج من أجل حكم. والأحكام في الحجاج ينبغي أن تتأسس حجاجيا. وهي في أفضل الأحوال أدوات لحجج استنتاجية تحتاج إلى تأسيس. وفي هذا النوع من الحجاج تكون الأطروحة مستنتجة منطقيا من مجموعة من المقدمات. ويصح القول إن القضايا والجمل وأفعال الكلام واحترام القواعد والأعمال واحترام دعاوى الصحة ليست كلها موضوع حجاج بل إنما هي مجرد أحكام. فينتج من ثم أن قابلية التأسيس بالنسبة إلى حكم ما هي اعتباره حقيقة أعني أن التأسيس الاستنتاجي لحكم ما تتمثل في تأسيس حقيقته (راجع نفسه ص.141-150).

إن الحجاج الاستنتاجي (راجع لومر 1990 ص.180-208) يتقوم على الأقل من حكمين مع علامة الحجاج. وعلامة الحجاج تعرف أحد الأحكام بكونه الأطروحة وباقي الأحكام بكونها الحجج. وأطروحات الحجاج الاستنتاجي تسمى نتائج والحجج مقدمات. ولا يكون الحجاج الاستنتاجي صحيحا إلا إذا تحقق شرطان: إذا كانت المقدمات يلزم منها منطقيا النتيجة وإذا كانت المقدمات صادقة. وتلك هي معايير صحة الحجاج الاستنتاجي. وكل الحجاجات الاستنتاجية تستعمل معيارا معرفيا مبدأ للمعرفة إنه المبدأ الاستنتاجي للمعرفة. ومن ثم فالحكم يكون صادقا إذا

لزم عن أحكام صادقة لزوما منطقيا.

وهكذا إذن فإن أصناف الحجاج تتمايز عند تسلم مبدأ معين للمعرفة. فالحجاج الاستنتاجي يتميز عن كل الحجاجات الأخرى حسب رأي ممثل هذه الإستراتيجية الحجاجية في المسألة المهمة كذلك أي إنه الحجاج الوحيد ذو البرهان الملزم. ذلك أن صحة الحجاج غير الاستنتاجي لا تضمن موضوعية الحقيقة بالنسبة إلى الأطروحة بل هي تضمن مقبوليتها لا غير. والحجاج الاستنتاجي الذي يسمى حجاجا منطقيا كذلك يعتمد على علاقات أقيسة استنتاجية تستعمل في الحجاجات الاستنتاجية. ونظرية الحجاجات الاستنتاجية ليست إلا نظرية الاستعمال الحجاجي لمثل هذه الأقيسة لا غير. والقياس المنطقي لا يكون صحيحا إلا بشرط أن تكون مقدماته صادقة وحسب القواعد التي يخضع لها استعمال علامات العمليات المنطقية التي توجد في المقدمات والنتيجة وبشرط أن تكون النتيجة صحيحة كذلك. ونفس الأمر ينطبق على (شروط) الصحة بالنسبة إلى الحجاج (راجع نفسه ص.185).

إن النظرة إلى الحجاج الاستدلالي تتبع االمسلمات الإبستمولوجية الأساسية. وأول هذه المسلمات أن يكون مبدأ النهج المعرفي اللساني المؤسس هو التحقق. والثاني أن يكون هدف المعرفة الوصول إلى تصديق إيماني (=عقد) صادق وأن تكون حصيلة التحقق السوي كذلك تصديقا إيمانيا صادقا. (ص.135) ويعترض ممثلو نظرات الحجاج ذات الميل التداولي أو الحواري (هابرماس على سبيل المثال) على الحجاج الاستنتاجي والبرهان الاستنتاجي بأن موضوع الحجاج هو دعوى الصحة المتعلقة بالحقيقة والصحة والصدق وأن هدف الحجاج هو بالأحرى مساندة الأطروحة التي هي موضع سؤال وليس البرهان على صدقها. والحجاج بواسطة

الدليل على صدق الأطروحة ليس إلا إمكانا من عدة إمكانات تتعلق بكيفية تأسيس أحد الإثباتات أو بكيف يمكن أن نصل إلى قبول الإثبات الذي هو موضع سؤال.

5.1.2 ـ تداولية الحجاج[57].

يوكد ممثلو نظرية الحجاج التداولية على أن الحجاجات على عكس الأقيسة المنطقية نهج تداولي. فالحجاج شكل من العمل اللغوي. ومن ثم فالنظرية الحجاجية ينبغي أن نتصورها منطقا للتفاهم التواصلي منطقا يجعل قواعد هذا العمل اللغوي موضوعا له (يُغَرْضِنُهُ). فيكون على هذا المنطق أن يبين الأساس المعياري للكلام الحجاجي. ويمكن أن يفهم مفهوم«تداولي» في صلته بالحجاجات عدة فهوم مختلفة:

1 ـ تداولي بمعنى «مرتبط بالعمل» والحجاجات هي بدورها أعمال (أعمال لغوية). وهي لا تصبح كذلك إلا بعد أن تكون قد صارت أعمالا كلامية تكون خصائص الحجاج تابعة لها. ومن ثم فإن الحجاجات مثلها مثل أفعال الكلام قابلة أن تجعل موضوعا (للمعرفة).

2 ـ تداولي بمعنى «قابل للتأسيس العملي».

3 ـ تداولى بمعنى «عمومي». فالحجاجات يمكن أن يتلقاها غيرنا فتنعقد في نظام من التواصل.

4 ـ تداولي بمعنى «تواصلي» أي «تفاعلي» فيكون الناس قابلين للتأثر بالحجاج.

5 ـ تداولى بمعنى «حواري» والحجاجات نقاشات يتم خلالها التواصل بين الكثير من المتكلمين (راجع لومر 1990 ص. 297).

---

[57] راجع فصل «تداولية الحجاج» من كتاب لومر 1990 (ص. 297-318).

2.2. نظرية الحجاج التداولية المتعالية[58]

الحجاج المتعالي هو عامة الحجاج الصالح لتأسيس قواعد الحجاج (قواعد التأسيس والنقد) وذلك بتحرير المسألة المتعالية حول الشروط القبلية لإمكان الحجاج وصحته. فينشأ هنا دائما نوع من الدور (المنطقي) ذلك أن الحجاج لـ(تأسيس) قواعد معينة للحجاج يستعمل نفس تلك القواعد التي يسعى لتأسيسها لأن ما يعرفه المحتج هو القواعد ذاتها التي يحتج لصحتها. (ص.136) فيمكننا بذلك أن نعتبر خاصية الحجاج المتعالي خاصيته المميزة هي أنه مصادرة على المطلوب. لكن مثل هذا التأويل أساسه سوء فهم للنزعة المتعالية. (ولتجنب هذا الفهم السيء) لا بد من أن ندخل في الاعتبار هنا المسعى المتعالي الذي تتضح خلاله قواعد الحجاج العقلي بتفكر متعال قواعده التي هي أمر معترف به دائما عندنا وعند غيرنا من المشاركين في الحجاج. ذلك هو جماع المسألة الجوهرية في الفلسفة المتعالية.

إن الأطروحة الرئيسية والمنطلق في النظرية التداولية المتعالية للحجاج هي الأطروحة القائلة إن وضعية الجدال ليس لها ما وراء يؤسسها: **«لا يمكننا أن نجادل في القواعد والمفروضات التي ينبني عليها الحجاج ذو المعنى مجادلة ذات معنى دون أن نقع في تناقض» (كولمن 1985ص.106)**. وأود في المقام الأول أن أشرح المقصود بوضعية الجدال وتلك القواعد والمفروضات التي للحجاج ذي المعنى والتي لا يمكن أن نجادل فيها جدالا ذا معنى. وهنا نحتاج إلى نظرية فلسفية في الحجاج. ويمكن الوصول إلى مثل هذه النظرية التي تدور حول حجة التأسيس الأخير: فأصحاب التداولية المتعالية

---

[58] راجع في مسألة نظرية الحجاج التدوالية المتعالية الفصلين الثاني والثالث من كتاب ف. كولمن التأسيس الأخير التفكري ص52-124 (كولمن 1985).

يريدون بتصورهم للتأسيس التفكري الأخير الوصول إلى نظرية فلسفية في الحجاج وفي التفلسف في آن.

ويريد أصحاب نظرية الحجاج هذه أن يبحثوا في علم العمل الذي للمحاجة من حيث هي عمل كلامي. والمقصود بعلم العمل هذا العلم الذي علينا حتما أن نفترضه مسبقا عارضين ومعارضين (**فيكون السابق دائما**) إذا كنا نريد أن نكون قادرين على الحجاج ذي المعنى بوصفنا مشاركين فيه مشاركة ذوي الكفاءة. فمن دون هذا العلم بالحجاج ما كان لنا أصلا أن نتمكن من القيام بحجاج ذي معنى. والأمر الجوهري من المعارف التي ينبغي أن نؤكد على ضرورة توفرها في من يشارك في الحجاج يعود إلى المعارف التالية:

1 ـ المعرفة بمجالات النحو والدلالة والتداول وإستراتيجية الحجاج والخطاب الممكنة من أفعال الكلام وأخيرا إستراتيجية العمل الشاملة لمجالات الحجاج والتواصل.

2 ـ المعرفة بعلاقات الاختصاص الموضوعي بين العناصر التي تكون في كل حالة منتسبة إلى أحد المجالات المختلفة وكذلك علم العلاقات بين مجالات العلم المختلفة المشار إليها أعلاه والعلاقات النسقية الموضوعية وكذلك علم ما نعلم من أبعاد اللغة المختلفة ومن العلم العملي (**فليست كل قضية تناسب كل جملة إنشائية وليس كل نوع من أفعال الكلام يناسب كل إستراتيجة تواصل أو إستراتيجة حجاج**).

3 ـ المعرفة بإمكانيات استعمال العناصر الجزئية داخل الأبعاد المختلفة لعلم اللغة وللعلم العملي في المقام الأول ثم كذلك لعلم الأبعاد التي لمجالات مختلفة بكاملها وأكثر من ذلك لعلم استراتيجيات معينة للحجاج وللكلام وأخيرا لعلم الحجاج والتواصل عامة (**راجع كولن** 1985

ص.113-114).

إن هذا العلم النظري بالحجاج علم من النوع الذي يكون مبدئيا وبصورة جملية مفروضا بصورة ثابتة عند كل من يشارك في الحجاج. وعندما لا يكون مثل هذا العلم قابلا لأن يكون مفروضا عندنا أو عند (ص.137) محاججنا فإنه لا معنى لبداية الحجاج (راجع نفسه ص.114). وعندما لا يفرض المحاجج هذا العلم العملي في وضعية حجاج معينة فإن الوضعية الحجاجية تكون غير موجودة بعد. ومن ثم فوضعية الحجاج تقبل التعريف بهذا العلم بل إن أصحاب التداولية المتعالية يجزمون أن المعرفة العملية النظرية بالحجاج هي دائما جزء سابق من بنية الحجاج القبلية المعترف بها. وهذه الصفة «**ما من الأمر هو سابق دائما**» تبين لنا أن هذا العلم العملي النظري شرط في الحجاج أي في إمكانية الحجاج ذي المعنى وفي الاعتراف بصحته. وهذا العلم من مقومات الحجاج وهو شرط إمكان لأعمال اللغة ولمفروضات العمل وللتناسق العلمي (راجع نسه ص.118-119).

ويتعلق الأمر في علم العمل بالعلم العملي الذي للحجاج والتواصل. ولا بد هنا من إضافة وعي تواصلي قبلي مصاحب يكون مسؤولا عن إستراتيجية الكلام علم عملي مصاحب حول الحجاج ينبغي أن يكون مثل «(**أنا) أفكر**» الديكارتية التي ينبغي أن تصحب كل تمثلاتي (علم عملي) مصاحب لكل أعمالي اللغوية إذا ادعيت لها منزلة الكلام الحجاجي. ويقبل الجواب الذي يقدمه أصحاب التداولية المتعالية إعادة الصوغ بحسب الخطوات التالية. فعلينا أن نعترف أولا بأن كفاءتنا الحجاجية وبالتالي علمنا العملي كذلك يقبلان التجويد. ومن ثم فلا بد من التمييز بين المجال المركزي والهوامش في نظرية الحجاج أي في العلم العملي للحجاج. فعناصر الهامش تقبل دائما المراجعة النقدية ذات المعنى أما

عناصر النواة المركزية ذاتها فإنها ينبغي أن تسلم في النقد ومن ثم فهي بصورة مبدئية غير قابلة للنقد. (**النواة المركزية تقدم لنا المركز الصلب لنظرية الحجاج**).

ويمثل هذا المجال المركزي شروط الإمكان والصحة الضرورية للنقد ذي المعنى. ومن شروط إمكان الحجاج ذي المعنى كما سبق أن أشرنا جماعة حجاج وقواعد تكون هذه الجماعة. وليس من شك في أننا نستعمل هنا حجة «أنت أيضا» tu quoque لنبين أن من يجادل في قواعد الحجاج يكون دائما وبصورة مسبقة قد اعترف بهذه القواعد وهو يستعملها للجدال فيها. وينبغي لهذا الحجاج إذن أن يبين التناقض الذي يقع فيه دائما كل من يريد أن يجادل في قواعد الجدال (**أي إنه في الحقيقة يحاول أن يجادل في ما يسلم به هو ذاته**). (ص.138)

1.2.2 ـ الحجاج بوصفه تعاونا[59].

تقبل قواعد الحجاج في معناها الأوسع من حيث هي قواعد تكوّن الجماعة التواصلية أن توصف بكونها معايير خلقية تلزمنا بالإجماع في المسائل النظرية. ويعتمد ذلك على كون الحقيقة واليقين وتجنب التناقض وكذلك الإجماع العقلي من الهموم التي يطلبها المحاجج. ولهذه العلة بالذات كانت قواعد الحجاج هي قواعد التعاون. فلها مضمون خلقي. ومن حيث هي كذلك فهي ملزمة لأعضاء الجماعة التواصلية بإطلاق. فنحن ملزمون بوصفنا محاجين بالتعاون مع المشاركين الآخرين في الحجاج: «**إن الحجاج شكل من التواصل وهو تواصل (...) غير ممكن من دون تعاون. وعلى**

---

[59] راجع بخصوص الترابط بين الحجاج والتعاون 23.5 (الحجاج بوصفه تعاونا: الالتزام بعلاج المسائل العملية للتعاون في الخطاب علاجا إجماعيا) الوارد في كتاب ف. كولمن: التأسيس الأخر التفكري ص.195-199 (كولمن 1985).

سبيل المثال فمن يجزم بشيء يعرض التعاون على مخاطبيه، (كولمن 1985 ص.196-197) ،ولن يحصل التواصل والحجاج إلا إذا نتج عن هذا العرض شيء من التعاون بنحو ما أي إذا قبل المخاطبون المشاركة مع العارض. أما إذا تجاهل المخاطبون العرض فلن يحصل شيء، (نفسه). ويتعلق الأمر هنا بالتعاون بين مشاركين متساوين في الحقوق. فلكل مشارك نفس الحق في المعارضة وقطع مواصلة الحجاج أو المطالبة بمواصلته وطرح الأسئلة والاستناد إلى التأسيس إلخ... (راجع نفسه ص.198).

2.2.2 ـ أخلاق التواصل أو أخلاق الحجاج[60]

إن نظرة الحجاج تذهب إلى ما هو أبعد من ذلك تذهب إلى أخلاق معيارية. فمفروضات الحجاج وقواعده وآراء المتحاجين بعضهم في البعض كل ذلك ينتسب إلى المعايير الخلقية ومبادئ أخلاق معيارية. والمعيار الأكثر أساسية هو المعيار القائل إن الحجاج يكون عقلانيا :«عندما نريد حقا وبصورة جدية معرفة شيء وعندما نكون حقا مهتمين بحل مشكل ما. فعندها نستطيع أن نحاج عقليا ونكون مجدين للوصول إلى الحق الصحيح لأنه لا وجود لبديل عن ذلك، (فنك 1981 ص.60). وهذا المعيار يمكن لنا حقا أن نعطيه شكل الأمر القطعي:،حاجج حجاجا عقليا!،. وهذا الأمر القطعي ينبغي أن يكون إرادة الحجج التي ليس لها ما بعدها إرادة ما يتراءى فيه الحجاج العقلاني. فعلى مثال السؤال الكنطي:،ماذا نريد أن نفعل؟، يكون ما يتعلق به الأمر الآن الجواب التالي:،نريد أن نحاج حجاجا عقلانيا،.

والمعيار الموالي في أخلاق الحجاج هو هذا المعيار:، إذا كنا مهتمين

[60] راجع ،أخلاق التواصل، الوراد في كتاب ف كولمن التأسيس الأخير التفكري ص.181-253(كولمن 1985) وكذلك مواد للفلسفة العملية التي للزملاء الإدلكيين الأخلاق (نشر المعهد الألماني للدراسات عن بعد في جامعة تبنجن: رسالة الدراسة المصاحبة 8 فاينهايم وبازال 1981 (الزميل المذيع 1981).

(ص.139) **جديا بحل أحد المشاكل فينبغي أن نسعى جادين من أجل الوصول إلى حل عقلي يمكن أن يوافق عليه الجميع»**. ويتمثل هذا المعيار في الالتزام بالسعي إلى الحلول التي لها القدرة على تحقيق الإجماع. ومن حيث هو كذلك فهذا المعيار ينبغي أن يعتبر لب أخلاق التواصل. وأخلاق التواصل هذه المقصود بها سلطة تنظم البشر العاملين بعضهم مع البعض. فالإجماع يعني هنا أنه لم يعد أي مبرر لتناقض قابلٍ لأن يثار. وينبغي لكل محاجج أن يسعى إلى مثل هذا الحل وأن يشرئب إلى إجماع عقلي. وعليه كذلك أن يعتبر مبدأ تجنب التناقض مبدأ ملزما بإطلاق أعني أن يسلم بأنه مبدأ لا يمكن الذهاب إلى ما هو أبعد منه.

والحجاج يعمل بإثارة دعاوى صحة ومحاولة الدفاع عنها. وهو نوع من العمل التواصلي. إنه تفاعلي لأنه عمل جماعي أعني أنه تعاون. فينتج من ثم أن قواعد الحجاج قواعد تعاون وهي ليست ذات مضمون خلقي إلا بهذه الصفة. فمن يجزم بأمر يقدم بذلك لمخاطبه عرض تعاون. لكن التواصل والحجاج لا يبدأ إلا إذا شرع (المتكلم) في تعاون ما حول ذلك العرض أي إلا إذا شارك المخاطب مشاركة ما: **« فمن حيث نحن محاجين بجد نكون ملزمين بالتعاون فيعتبر كل منا أن للآخر نفس الحق في أن يُعترف له من حيث هو مشارك في الحجاج بالقدرة على معرفة الحقيقة وعلى المسؤولية وأن يعامل على هذا الأساس»** (نفسه ص.65). إن أي نظرية حجاج تداولية متعالية تستند إلى نهج التفكر المتعالي وتكون شروط الحجاج المعيارية من حيث هي شروط خلقية لجماعة حجاج قابلة للمراجعة وتكون إلزامية هذه المعايير «ما هو دائما ضروري مسبقا»-مؤسسة على حجة **«أنت أيضا»**. ويمكن لعودة التداولية المتعالية التأملية عودتها على ذاتها التي تميزها إلى مفروضات الحجاج أن تتجه وجهتين:

فمن حيث هي عودة تفكرية تؤدي إلى مفروضات الوجوه المنطقية

النظرية للحجاج ينبغي لها أولا أن تحصل على المبدأ الأساسي الذي يجنب التناقض النظري ومن ثم كذلك على أساس الالتزام بالسعي للوصول إلى إجماع عقلي حول المسائل النظرية.

ومن حيث هي عودة تفكرية إلى مفروضات الوجوه الخلقية للحجاج ينبغي لها ثانيا أن تكون عودة إلى المبدأ الأساسي كذلك لتجنب التناقض العملي ومن ثم عودة إلى واجب الإجماع العقلي في المسائل العملية (راجع نفسه ص.65). (ص.140)

3 ـ غاية التاسيس التفكرية

1.3 ـ نظرية العقلانية[61]

إن فكرة غاية التأسيس التفكرية من حيث هي اللب النسقي للفلسفة التداولية المتعالية ونظرية العقلانية (الفلسفية) نظريتان مترابطتان حميم الترابط وكلتاهما تابعة للأخرى قوي التبعية. فأفكار التداولية المتعالية حول عقلانية الفلسفة يعدها صاحبها من جهة أولى الخلفية العريضة لنظرة التأسيس الأخير. وهو يرى من جهة ثانية أن نظرة معينة للعقلانية وبالتالي للفلسفة كذلك تستمد شرعيتها من فكرة غاية التأسيس. كما أن موقف أبل الفلسفي (ومثله موقف بوبر) يقبل الوصف بكونه عقلانية فلسفية ترفض اللاعقلانية رفضا باتا وهو لا يريد إطلاقا أن يحد بأي حد من دعاوى العقل أي دعاواه صوغ العالم صوغا عقليا (عقلنته).

ومن التقاليد تعريف اللاعقل دائما بكونه حدا للفلسفة حدا يبين أن جهود الفلسفة في التفسير والفهم غير كافية. فـ«الرب» أو «العالم» أو «النفس البشرية» اعتدنا على اعتبارها مسائل حدية للمعرفة الفلسفية

---

[61] راجع في مسألة نظرية العقلانية ك.أ. أبل مسألة نظرية العقلانية الفلسفية الوارد في (نشر) شنادلباخ: العقلانية فرنكفورت على نهر الماين 1984 ص.15-31 (أبل 1984).

العلمية لا تقبل الحل أبدا وهي بصورة مبدئية غير قابلة للفهم العقلي. ومن الأمثلة على مثل هذا الحد من العقلانية ما يبينه لنا حد كنط المميز حده للمعرفة العقلية بواسطة مفهوم الشيء في ذاته لأن هذا المفهوم هو أمر ينبغي أن يوصف بكونه غير قابل للمعرفة بصورة مبدئية. ويعتمد هذا الحد على التسليم بأنه يوجد شيء لا نستطيع علمه علما عقليا أو لا نستطيع فهمه. وقد سمح بمثل هذا الحد الموقف التقليدي المجادل في العقلانية عامة. ذلك أنه إذا لم يكن كل شيء قابلا للفهم العقلي فإنه يمكن للإنسان أن يتساءل عن المعنى الذي يمكن أن يكون لصبو الإنسان إلى العقلانية أعني الفهم العقلي للعالم عامة.

وإنطلاقا من هذا التأمل المتسائل يصادر أبل على أنه « **توجد علاقة باطنية (...) بين العقل وكل أمر يُعلم**» (أبل 1986 ص. 7). ومن ثم فإمكانية الفهم العقلي للعالم لا حد لها. إن الجدال في العقلانية الجدال الذي يميز الفلسفة منذ أمد طويل يعني كذلك نسخ القول الفلسفي الذي يدعي صحته الكلية عنايته الحد من الفلسفة وحصرها في مجالات جزئية من الواقع والوجود الإنساني وكذلك تنسيب معايير العقلانية الأوروبية (راجع أبل 1984 ص. 16).

ومن نتائج ذلك نقد شامل للعقل. وطبعا فالعقل ليس سلطة معصومة في الفلسفة وهو ليس سلطة غير قابلة للنقد. ونقد العقل بمعنى نقد العقل لذاته كما في كتاب كنط «**نقد العقل الخالص**» من مهام الفلسفة الدائمة. لكن المعتاد بنقد العقل هو المقصود بالنقد الموجه إلى العقل بإطلاق وإلى العقلانية عامة (وليس نقدا لعقلانية معينة). ولذلك فإن مثل هذه النقد للعقل لعله لم ينجح إلا لأنه دائما ينقد بوصفه مجرد نظرية عينية من العقلانية أي من تصور العقل. ومن ثم فإنه يصح أن نضع نظرية في (ص.141)

أصناف العقلانية وتصورات جديدة للعقل من حيث هي جواب ممكن على تحدي النقد الشامل للعقل.

1.1.3 ـ منزلة العقلانية.

ليست العقلانية عند أبل صفة مميزة للعقل الإنساني إذا كان القصد بالعقل الإنساني ملكة الفكر النفسية بل العقلانية هي بالأحرى صفة مميزة لعقل نتصوره ناطقا. لذلك فهي مميز التواصل اللغوي للبشر فيما بينهم. ومن ثم فإنه بوسعنا أن نوحد بنحو ما بين نظرية العقلانية ونظرية الحجاج التداولية المتعالية وذلك لأننا فيها نتكلم على تواصل عقلاني (عقلي). وهذه النظرية تعتمد على أطروحتين أساسيتين:

1 ـ وضعية الحجاج العقلاني ليس لها ما بعدها يُرجع إليه.

2 ـ الحجاج المفيد أو ذو المعنى (العقلاني) لا يكون ممكنا إلا في إطار جماعة تواصلية لا محدودة وبعلاقة معها.

وهاتان الأطروحتان يمكننا أن نطورهما لتصبحا نظريتين أساسيتين في نظرية العقلانية:

1ـ العقلانية أمر ليس له ما بعده عند البشر لأنهم بالطبع محكوم عليهم بالعقلانية.

2 ـ وحيز العقلانية هو التواصل الإنساني والتواصل يعتمد على إمكانية كون الإنسان عاقلا وليست جماعة التواصل ممكنة إلا على أساس هذه الإمكانية.

إن نظرية الحجاج في حالة التداولية المتعالية متحدة مع أخلاق معيارية وذلك لأن قواعد الحجاج هي في نفس الوقت المعايير الخلقية الأساسية إذ إن القواعد والمعايير التي تنتسب إلى شروط إمكان الحجاج المفيد ذات دلالة خلقية وذلك لأنها تحيل إلى العلاقة بين الذوات العاملين

معا أو المتعارضين. وأول معايير هذه الأخلاق ينبغي أن يكون المصادرة على كون إرادة العقلانية لا يمكن تجاوزها إلى ما يعلو عليها «(...) والأمر الأول هو ما يلي: لا نستطيع الرجوع إلى أمر وراء إرادة الحجاج عقلانيا» (كولمن 1985 ص.184). وهذه الإرادة الخيرة معيار أو أمر قطعي بصورة الأمر القطعي:«حاجج حجاجا عقلانيا!» كما سبق أن أشرنا. وهذا المعيار كلي الإلزام وشامله ومطلقه. ومن حيث هو كذلك فهو من لب الأخلاق.

ويسمح لنا هذا بأن نستنتج أن التداولية المتعالية تعطينا تأسيسا خلقيا لخيار العقلانية الجازم. فالعقلانية ذات دلالة خلقية لأنها لا يمكن أن تظهر إلا خلال التواصل بين البشر. ولا يمكن لنا أن نصف عملا بكونه عقلانيا إلا إذا كان عملا يجعل التواصل بين البشر ممكنا. وكون المرء عقلانيا وكونه يتواصل مع الغير عقلانيا يحددان موقفا خلقيا لا يمكن للبشر أن يذهبوا إلى أمر وراءه لأن الخيار ضد العقلانية يعني في نفس الوقت خيارا ضد التواصل مع الآخرين. وتبين هذه التأملات كلها تطابقا بين نظرية العقلانية ونظرية الحجاج والأخلاق وأنها ثلاثتها تقبل خاصيات مميزة تستند إلى معايير مشتركة بينها.

2.1.3 ـ النظرية الفلسفية في أصناف العقلانيات

يعتمد أصحاب التداولية المتعالية في تصنيف العقلانيات على النسقية التقليدية التي طورها كنط لتصنيف ملكات العقل:« إن مثل هذا السعي يمكن من حيث دعواه ومبادرته أن يوصل بكل وجاهة بالنسقية المتعالية التي وضعها كنط لملكات العقل الإنساني. وفعلا فإن نظرية فلسفية في أصناف العقلانيات (...) يمكن من وجهين أن تستدرك على كنط في نظرية الملكات أي بمعنى أن تكون فلسفة متعالية محوَّلة فتعدل عنها بعض العدول:

1 ـ ففي المقام الأول عليها (...) من الآن فصاعدا أن تضع مسألة تأسيسها الذاتي العقلاني أعني في صلة بمشكلنا أن تضع مسألة أصناف العقلانيات التي ينبغي لنظرية العقلانية الفلسفية ذاتها أن تدعيها في مسعاها.

2ـ ونظرية أصناف العقلانيات ينبغي لها أن تعد لمناقشة العقلانية الحالية بالمفروضات المفهومية. وكلا المطلبين يقبلان التحقيق حسب رأيي في إطار تداولية متعالية للخطاب الحجاجي (الذي ينبغي لنظرية العقلانية الفلسفية أن تدعيه) (أبل 1984 ص.20).

وطبعا فهذا الوصل بنسقية ملكات العقل عند كنط ليس وصلا مباشرا وذلك لأنه يحصل بشرط التحويل اللغوي لمفهوم العقل. فالمقصود بملكات العقل التي يقع التمييز بين أصناف العقلانيات بمقتضاها هو في المقام الأول ملكات اللغة أعني كيفيات استعمال اللغة. فعندما نأخذ بعين الاعتبار تحويل الذات العارفة إلى ذات مؤولة للرموز ومن ثم إلى جماعة تواصل فالمقصود بملكات العقل ملكات التواصل عند هذه الجماعة. وبالتالي فإن تصنيف أنواع العقل يصدر عن أصناف استعمالات اللغة التواصلية ومن ثم عن أصناف الكلام الإنساني: فكل صنف من أصناف العقلانية يقبل التخصيص بنحو معين من الكلام (نحو معين من الحجاج). وتبعا لذلك فعندما ندافع عن نوع معين من أنحاء الكلام المقصورة دلالته على الفلسفة وعلى كيفية الحجاج المميزة للفلسفة وعلى تأسيس ونقد فلسفيين فعلينا إذن كذلك أن نسلم بأن شيئا ما من جنس العقلانية الفلسفية أعني عقلانية الفلسفة موجود وعلينا تمييزه عن العقلانية العلمية.

• إن ما يصح أطروحة رئيسية في العقلانية الفلسفية التي طورها أصحاب التداولية المتعالية هو أن مقاييس العلمية التي تقبل التعرف عليها في العلوم التجريبية لا تطابق مقاييس العقلانية من حيث هي عقلانية وأن العقلانية أعني علمية الفلسفة (وعلمية العلوم الاجتماعية) ليست مطابقة (ص.142)

لعقلانية العلوم الأخرى أعني لعلميتها. فكلا مجالي العلم له مقاييس عقلانية ذاتيه له ومن ثم فله كذلك إستراتيجية حجاج تخصه. ويمكن أن نستنتج نتيجة أخرى أشمل: **التأسيس في الفلسفة ينبغي أن نتصوره بصورة أخرى غير صورة التأسيس (البرهان) في العلوم الأخرى.**

3.1.3 ـ العلامات المميزة للعقلانية الفلسفية

إن العلامات المميزة لصنف العقلانية ذي الدلالة صنفها المقصور على الفلسفة هي علامات الفلسفة نفسها في آن. وهي علامات تحدد ما هو خاص بالتفلسف أعني بالكلام الفلسفي. ويتعلق الأمر هنا بخاصيتين مترابطتين للعقلانية من حيث هي علامة الفلسفة المميزة إنهما:

التفكرية المتعالية

والزامية قواعد الخطاب الحجاجي قواعده اللغوية.

ويكون كلا التحديدين مأخوذين معا محددين لعقلانية الفلسفة المتعالية المحوَّلة بمعنى التداولية اللغوية المتعالية (راجع أبل 1984 ص. 21-22).كما طور أبل تبعا لمعايير التقاليد الجارية في مدرسة فرنكفورت نظرية في تعدد أبعاد العقل. فهو لا يرى العقل مقصورا على الأبعاد التي تنحصر أهميتها في الفلسفة المتعالية ذات التوجه اللغوي ولا ما كان منها ذا دلالة لنظرة في العقلانية العلمية. وإنما (هو يرى أن على) المرء في نفس الوقت ألا يطلق النظرة العلمية للعقلانية. وهو يلاحظ أن تطوير مفهوم العقلانية بشعار العلم قد أدى إلى أن العقلانية صارت تتصور أمرا مطلق الحيادية. وهذا الموقف هو ما يسمى بالعلموية التي تتمثل في حصر العقل في العقلانية التقنية العلمية أو العقلانية الهادفة بمعنى ماكس فيبر أو العقلانية الإستراتيجية. لكن الأمر في ذلك لا يتعلق إلا ببعض أبعاد العقل أبعاده التي لا تمثل العقل بكامله. فالعقل له كذلك أبعاد أخرى

(راجع أبل 1986 ص. 5).

وعندما نتجاهل هذه الأبعاد الأخرى أو نعتبرها غير قابلة للملاءمة مع العلم بصورة مبدئية فإننا من ثم نرسم حدا للعقلانية يحول بعد ذلك دون الفهم العقلي لأجزاء من مجال الحياة الإنسانية. وصفة التفكر المشار إليها أعلاه تصح فاصلا حقيقيا بين نوعين من العقلانية. وبالتالي فهي تفصل بين شكلين رئيسيين من العقلانية إحداهما تفكرية والثانية غير تفكرية. والعقلانية الأولى هي بالذات العقلانية الصورية الرياضية والعقلانية الثانية هي العقلانية الفلسفية المتعالية. وتقتضي الأولى معيارا للعقلانية الخلو من التناقض النحوي الدلالي في نسق من الجمل القضوية القابلة للصوغ الصوري والتبديهي. أما الثانية فهي عقلانية تداولية (تقتضي) الخلو من التناقض في أفعال الكلام. وتحريم التناقض الذاتي الإنشائي لن يكون مثل تحريم التناقض القضوي من حيث هو أولية منطقية أدرجت في الخطاب بل هو يصدر عن الفهم التفكري بأننا عندما ندرج نظريات أو أوليات باختيارنا يكون تناسق الإنشاء الخطابي مع الذات سابق التسليم. ومقتضى التناسق الذاتي لا يستند إلى وضع المحاجج أو (ص.144) قراره بل هو شرط إمكان لكل وضع ولكل خيار وهو بصفته تلك ليس مما يمكن لفكر (المحاجج) أن يتجاوزه إلى ما بعده.

وهذا النوع من العقلانية يختلف عن النوع الذي للمنطق البرهاني الصوري المجرد وذلك لأن العقلانية الصورية المنطقية والرياضية بخلاف عقلانية الخطاب مجردة تماما من مرجعية التأويل الذاتي لوضعية الحجاج الفعلي. ويمكن أن نحدد الفرق الأساسي بين العقلانية الصورية المنطقية والعقلانية التفكرية المتعالية بالصورة التالية: **فالعقلانية الأولى توجه نظرية الحجاج ونظرية التأسيس إلى وظيفة الخبر القضوية للغة أي**

إلى القضايا ذات القدرة على أداء الحقيقة المُوَضْعِنَة وأدلتها في حين أن الثانية توجهها إلى أفعال التواصل الإنشائية التفكرية التي تبلغها بواسطة دعوى الصحة. وتلك هي الفروق بين (هذين الـ) نوعين (الـ)رئيسيين من العقلانية الفروق التي تتفق فيها صيغتا العقلانية من منظور معين أعني بالذات من منظور تصورها العقلانية منزهة عن التناقض. فهذا الاتفاق يسمح بالاستنتاج التالي وهو أن الأمر في الحالتين يتعلق بنظرة للعقلانية ذات توجه تأسيسي نظرة تتحد بمقتضاها العقلانية مع قابلية التأسيس. فالعقلاني من العلم هو العلم الذي يكون جيد التأسيس أو كافيَه وذلك لأن مثل هذا العلم لن تجد من يناقضه.

وتعتبر العقلانية النقدية ممثلة للموقف المضاد للتداولية الفلسفية في مسائل العقلانية إذ هي تدافع عن عقلانية النقد. لكن أبل يعترض على خيار العقلانية النقدية لصالح عقلانية النقد وضد عقلانية التأسيس يعترض عليه قائلا: إنه إذا كان القصد بالتأسيس مجرد استنباط شيء بالاستنتاج أو بالاستقراء من أشياء أخرى كما يحصل عادة في حالة العلوم غير الفلسفية فإن خيار العقلانية يصبح خيارا غير عقلاني. فإذا وحدنا بين العقلانية والتأسيس بمقياس المنطق البرهاني فقد يبدو عندئذ أنه لا يوجد فعلا بديل من اللاعقلانية وذلك لأن هذا النموذج لا يسمح بأي تفكر في دعاوى الصحة عند المحاجج. وعندئذ يكون البديل الوحيد في الفلسفة هو أن نستعيض بالعقلانية النقدية عن العقلانية التأسيسية حتى نستطيع المحافظة على العقلانية.

لكن أبل يرى أنه يوجد نموذج آخر للتأسيس ومن ثم نموذج للعقلانية الفلسفية ذات التوجه التأسيسي. وهذا النموذج يكون قابلا للتحقيق بواسطة تفكر تداولي متعال في وضعية المحاجج. ومثل هذا التفكر لا يعني

تفكرا نفسيا عند شخص معين. فلا يمكن أن نجيب عن السؤال التالي إلا بمساعدة هذا التأسيس التفكري: «لماذا ينبغي أن نكون عقلانيين ؟» وهو أمر لا تستطيع نظرية العقلانية النقدية إنجازه بواسطة تأسيس خيار العقلانية على خيار لا عقلاني أو خيار وجودي. إن أهم مصاعب هذه النظرية تتمثل كما هو بين في المسألة التالية: «لماذا ينبغي أن أكون نقديا؟» (ص.145) . وتفضيل نظرة أبل للعقلانية يبدو متمثلا في كون كل من يطرح مسألة ضرورة العقلانية بواسطة تفكر تداولى متعال يمكن أن يتأمل في «أنه بمجرد أن يطرح السؤال يكون قد اندرج في أرضية الخطاب الحجاجي إذ إن ذلك يعني أن المحاجج قد اختار أن يكون عقلانيا ومن ثم فالاختيار قد تم وأصبح خلفه» (أبل 1987 أ ص. 187-188). إن السؤال عن ضرورة العقلانية هو عين السؤال عن ضرورة التواصل مع الآخرين. فمن يقدم جوابا إيجابيا عن السؤال الثاني يقدم في نفس الوقت جوابا موجبا عن السؤال الأول وذلك لأن التواصل بهدف الوصول إلى إجماع لا يمكن الوصول إليه إلا بطريقة عقلانية. وبعبارة أخرى: إرادة التواصل تفترض إرادة العقلانية.

2.3 ـ تحديد مفهوم التأسيس.

1.2.3ـ التأسيس «تاريخيا»

إن تاريخ المفهوم «تأسيس» لم يكتب بعد. وعلة ذلك علته الحقيقة تتمثل بصورة بينة في كون ارتباط إشكالية التأسيس بإشكالية العقلانية وبإشكالية التصور الدقيق للخصائص المميزة للفكر الفلسفي قد تأخر تحوله إلى موضوع نظر في الفلسفة بعض التأخر. وأطروحة عملنا هذا الرئيسية تقول إن مشكل التأسيس يعتبر على أفضل حال في ترابطه مع مشكل العقلانية وذلك لأنه من تقاليد الكثير من تصورات العقلانية أن تعتبر قابلية التأسيس علامة مميزة للعقلانية. فحسب ملاحظة أبل لتاريخ

هذا المفهوم نصادف مطلب التأسيس أول مرة في صلة مع الاستعاضة عن الفكر الأسطوري بالفكر الفلسفي العلمي. وبذلك فهو يعتبر التأسيس ليس أقل من معيار الفكر الفلسفي العلمي أي معيار العقلانية الفلسفية والعلمية عامة بالمقابل مع العقلانية الأسطورية. ثم يلاحظ أبل بعد ذلك أن طلب التأسيس هذا كان محله في البداية الحوار الحجاجي من حيث هو مساءلة الآراء المختلفة وكان خاضعا لمعايير عُرفية. وهنا كذلك أكد على الطابع الحواري لهذا المطلب (وقد كان ذلك بصورة أوسع أساس ما سبقت الإشارة إليه باسم الفرق بين العقلانية الفلسفية والعقلانية العلمية). ففي البدء لم يوجد بخصوص مطلب التأسيس هذا فرق واضح بين مبررات تصديق الآراء أو الحجج والأسس الحقيقية أو العلل.

فالعلل (أسباب واقعية) والأسس (علل عقلية) اعتبرت أمرا واحدا. وهذا التوحيد أدى دورا مهما في ما حصل من فهوم سيئة تقليدية للتأسيس. ويرى أبل أن كنط وحده هو الذي بلغ بهذا التمييز بين العلة الفاعلة وأساس التصديق (علة عقلية) إلى صحة الشكل المفيد من وجهة نظرية المعرفة. فكنط قد حول مسألة علل الوجود التي كانت ذات دلالة في الفلسفة القديمة وظلت كذلك في الفلسفة الكلاسيكية حولها إلى سؤال عن أسس (شروط) إمكان التجربة. ويمكننا هنا ومباشرة كما فعل أبل أن نميز على الأقل ثلاثة أبعاد للتأسيس: (ص.146)

1 - تأسيس لتصديق القضايا

2 - وتأسيس بمعنى المنطق المتعالي الذي يطلب شروط الإمكان

3 - وتأسيس بمعنى التجربة كالحال في التفسير السببي على سبيل المثال (راجع أبل 1989ص.14-15).

2.2.3 - « التأسيس » عامة.

يمكن أن ننطلق في تحديد مفهوم التأسيس من القول إن تأسيس كلامنا يقدم نهجا مميزا. ففي كلامنا نعبر فنقول شيئا ببعض القضايا. وقول شيء لا يعني تبليغ معلومة حول واقعة فحسب بل إن قول شيء يعني كذلك الجزم بصحة المقول. فلا نكون قد بلغنا معلومة فحسب بل كذلك ادعينا دعاوى مفادها أن هذه المعلومة حقيقة وصحيحة ومفهومة إلخ... وتعني دعاواي حول المقول أني لا أقبل بهذه القضايا وبصحتها فحسب بل هي تعني (كذلك أني أنتظر من المخاطب الذي) أُدعيت ضده أن يقبل بصحتها. ولتحقيق هذا القبول نحتاج دائما إلى أساس أو علة لأجلها لا بد لكل إنسان أن يقبل بصحة هذه القضية. فالصحة ينبغي أن تُجعل مفهومة بصورة ما. ويتطلب كل نقاش أن تكون صحة القضايا مفهومة أي أن يكون المقول مفهوما وذلك طبعا لأنه ليست كل جملة ننبس بها يمكن أن ندعي أنها صحيحة. وبالتالي فلا بد من أن نبين فيم يتمثل الفرق بين القضايا الصحيحة والقضايا غير الصحيحة. والدليل على كون القضايا مفهومة وصحيحة يمكن بصورة تقريبية أولى أن يُعرَّف كتأسيس.

ويحصل التأسيس إذا قُدمت حجج (أسس) تبين صحة المقول وجوبا (أي تؤسسه). لكن الحوار غالبا ما ينتهي إلى وضعية تُقدَّم فيها حججٌ لصالح صحة إحدى القضايا وحجج ضد صحتها. وهذه الوضعية تعرف بوضعية الخصام (النزاع). وحتى نتمكن من مواصلة النقاش لا بد لنا من نوع من الحجج أو الأسس التي يقبلها المحاور أي الخصيم. ويمكن بتقريب أولي أن نعرف تأسيس المقول وصحته بالرجوع إلى الأسس أو أيضا باستعمال الحجج التي يقبلها المناقش بوصفها أسسا أو حججا كافية للقبول بصحة المقول فنعتبرها غاية التأسيس. وهكذا تكون غاية التأسيس نوعا من التأسيس يستغني عن أي تأسيس إضافي. والمسألة ليست إلا في

معرفة هل غاية التأسيس ذات صحة نهائية أي هل هي تقبل بهذه الصفة أيضا خارج وضعية النقاش العينية من قبل مناقشين آخرين ممكنين ؟

ويمكننا أن نفهم من النقاش تبادلا للحجج لصالح صحة المقول أو ضدها. فتظهر هنا مسألة أوسع هي مسألة أي الححج عامة من حيث هي حجج يمكن أن تقبل صحتها في النقاش ؟ وبيان مثل هذه الحجج هو (ص.147) إذن المهمة الأساسية للفلسفة حسب أصحاب النظرة التداولية المتعالية. والنقاش الفلسفي ليس موضوعه في الأساس القضايا أو الجمل حول الوقائع ومن ثم فهو ليس حجاجا لصالح صحتها أو ضدها (أعني صدقها) بل إن موضوعه هو بالأولى الحجج المستعملة في المناقشة. ومن ثم فهو حجاج يقوِّم الحجج. تلك هي مهمة الفلسفة من حيث «**ما بعد نظرية**» لا ينبغي لها أن تتكلم على الوقائع (فتصفها أو تفسرها إلخ...) بل على الكلام عليها. (فيكون مفهوم الفلسفة مفهوما يعتبرها قولا على قول). لكن ذلك لا ينبغي أن يكون كلاما ب«**ما بعد لغة**» على لغة موضوع. فعلى هذه الطريق لا يمكن أن ننتهي إلا إلى أحد أمرين:

إما إلى تصور علموي للفلسفة التصور الذي يزعم أن أسلوب جعل الأمور موضوعا للفلسفة لا يختلف بصورة خاصة عن الأسلوب العلمي وأن الفرق الأساسي بين الفلسفة والعلم لا يتمثل إلا في نوع وصف الموضوع

أو إلى سلم لا متناه من مـ«مابعد» الكلام المتوالي حيث يجعل «مابعد» اللغة هو بدوره موضوعا ل«مابعد» لغة موضوع ثم ما بعد ما بعد اللغة هو بدوره ما بعد لغة إلخ...

وحتى نتجنب ذلك كله فلا بد من القبول بتفكر متعال يكون منهجا ذاتيا للفلسفة خاصا بها منهجا يسمح لنا أن نجعل لغة موضوعا موضوع ذاتها بمساعدتها. وعندئذ فتلك هي مهمة الفلسفة المتعالية بعد المنعرج

اللساني والتداولي: مهمة فحص الحجج المستعملة في الحجاج حتى نتمكن من التمييز بين الحجج الصحيحة والحجج غير الصحيحة. وعلى التفكر الفلسفي أن يجعل الشروط الكافية للحجة موضوعا إذا كانت بحيث ينبغي أن تكون سوية وأن تصلح أساسا للتأسيس. ويمكن أن نصف خاصية التأسيس وصفا أوليا على النحو التالي: تعمل التأسيسات ببساطة بعمل الأجوبة على أسئلة تتعلق ب«أسئلة لماذا؟» المنتسبة إلى درجة العقد المعرفي[62] فعلى سبيل المثال: **«لماذا تظن أن ما قلته صحيح (حقيقي سليم) وأنه علي أن أقبل دعاواك حول صحة ما تقول في قولك ؟».**

ومن الواضح هنا مباشرة أن نفهم أنه يمكن أن نحيل في التأسيس إلى عدة أسس كأن تكون الأسس على سبيل المثال موضوعية أو ذاتية. كما أنه يمكن للتأسيس أن يحصل في عدة سياقات كأن يكون على سبيل المثال في سياق نظري أو في سياق عملي. وهذا يقرب من التمييز بين التأسيس الفلسفي التفكري والتأسيس العلمي. فعندما نبحث عما يسمى بالأسس الموضوعية مثلا في سياقات نظرية من أجل العلم بأشياء أو أحداث ولكن

[62] تعليق المترجم: auf epistemische Warum-Fragen أي المسائل التي تتعلق بدرجة العقد المعرفي من جنس الظن أو الرأي أو غالب الظن أو اليقين إلخ..أي طلب علل هذا العقد أو حججه. وهو يختلف عن المسائل الإبستمولوجية التي تتعلق بما فوق العلم في حين أن هذه تتعلق بما دون العلم. ويمكن أن يعتبر العلم درجة معينة من درجات العقد المعرفي إذا تصورناه أرقى هذه الدرجات أو الغاية القصوى التي يسعى إليها العقد المعرفي. ويمكن أن نصطلح على مفردات تميز بين المنظور الابستمولوجي والمنظور الابتسمي في الكلام على المعرفة لكن لا شيء يضمن أن يقبل الاصطلاح من الجماعة العلمية العربية التي لا تتبع مخيال التسمية والاصطلاح الخاصين باللسان العربي بل كل واحد يتبع اللغة الأجنبية المؤثرة فيه فلا يسمى المعاني بل يترجم أسماءها عند أصحاب اللغة التي يتأثر بها فيستعيض عن مخيال التسمية العربية بمخيال تسمية تلك اللغة. ولذلك فكلما التقا عربيان للكلام في مسألة الاصطلاح وجدت أهم علل الخلاف بينهما هو أنهما تخليا على الأساليب العربية في التسمية واستبدلاها باللغة الأجنبية التي يرطنان بها. وهو أمر ناقشته مع المرحوم إحسان عباس لما كان يعجب من الخلاف بين عرب المغرب وعرب المشرق في تسمية بعض الظاهرات القانونية والاقتصادية في أحد لقاءات توحيد المصطلح بعمان.

ليس في دعاوى الصحة فإن التأسيس يتخذ عندئذ شكل التأسيس السببي أو الغائي أو الوظيفي (**التأسيس والتفسير يصبحان شيئا واحدا**) أو بواسطة دليل تجريبي إلخ... أو بتوسط التحقق (**العلم يكون حقيقيا لأنه يعكس الوقائع**).

ويمكن في سياق نظري أن نتكلم على التأسيس بواسطة معطيات لأسس ذاتية. ويتعلق الأمر هنا بالأحرى بصحة المقول. وأكبر مصاعب هذه الإستراتيجية التأسيسية تتمثل في ضرورة أن نثبت أن هذا النوع من (ص.148) الأسس الذاتية مشترك بين الذوات. وذلك لأن الأسس عندما لا يكون لها صحة مشتركة بين الذوات فإنها لا يمكن أن تكون كافية أي أنها لن تعتبر حججا صحيحة. وعندما يدور الكلام على تأسيس العلم بصرف النظر عن كون الأمر يتعلق بتأسيس حقيقة القضايا أو مقبولية دعاوى الصحة لما يجزم به المرء فإنه يمكن وصف هذه التأسيسات بكونها تأسيسات متعلقة بدرجات العقد المعرفي. كما يمكن كذلك أن نحيل في السياقات العملية إلى تأسيس أعمال على أسس موضوعية وعلى سبيل المثال على هدف العمل أو على نتائجه أو على شروط موضوعية يكون تحقيقها ضروريا للوصول إلى ذلك الهدف أي على شروط العمل الموضوعية أو نتائجه الموضوعية.

ويمكن أن نصف تأسيس الأعمال بواسطة مثل هذا المسعى بكونه تأسيسا فنيا. وفي السياقات العملية يمكن لنا في حالات تأسيس الأعمال بالاعتماد على أسس ذاتية أعني أسس عمل ذاتية تعود على سبيل المثال إلى المقاصد أو الدوافع أو المصالح. ويمكن لنا أن نصف هذه الحالات بكونها تأسيسا مقاصديا (**حول جعل أصناف التأسيس موضوعا أنظر شنادلباخ** 1987 **ص.** 254-277). وعندما يدور الكلام على تأسيس الأعمال (**بصرف النظر عن كون الأسس موضوعية أو ذاتية**) فإنه يمكننا أن نتكلم على تعليلات

المشروعية. وطالما ظل الحدس لم يهتد إلى حد الآن إلى تأسيس متعال (تداولي) يكون جديرا بأن يعد الهم الرئيس للتداولية المتعالية. وفي هذا المقام أود أن أكتفي بالإشارة إلى كون النموذج التداولي المتعالي له ثلاث علامات مميزة لحصر غاية التأسيس (التي هي بعد مطابقة الحقيقة):

فهو يكون عائدا إلى أسس ذاتية (من حيث هو تأسيس متعال)

ويعمل في سياقات عملية (من حيث هو تأسيس تداولي)

ولا يقبل التحقيق إلا بالفكر (من حيث هو تأسيس فكري).

ولكن قبل الشروع في الكلام على إشكالية غاية التأسيس الفكرية ينبغي أن أشير إلى البعض من حالات سوء الفهم شديدة الانتشار حول مفهوم التأسيس.

3.2.3. - التأسيس والبرهان.

من أهم المسائل التي يساعد تحريرها على تجنب سوء الفهوم التقليدية بخصوص تصور التأسيس مسألة التمييز بين التأسيس والبرهان المنطقي الرياضي. فتاريخيا وقع تعويض فكرة التأسيس بفكرة البرهان (المنطقي الرياضي) لتحقيق فكرة التأسيس. وهذا التعويض وسم النقلة من تصور المنطق جدلا حواريا كما نجد ذلك عند أفلاطون والسوفسطائيين وجزئيا عند أرسطو إلى تصوره منطقا صوريا كعلم آلة التدليل تصوره الذي طوره أرسطو. وهذا الانتقال يميز التجريد المميز للمنطق الصوري (ص.140) تجريده عن السياق الحواري سياق السؤال والجواب ومن ثم محاولة تطوير نظرية العلاقات النحوية الدلالية بين القضايا ومنظومة قضوية موضوعية (نظرية) مستقلة عن الوضعيات (مستقلة عن النقاش). وتبعا لذلك فإن التأسيس الآن لم يعد تقديما للأسس من حيث هي جواب على «سؤال لماذا؟»، بل هو أصبح استنتاجا صارما للقضايا بعضها من البعض

بمقتضى مبادئ المنطق الصوري. ومنذ هندسة أقليدس أصبح استنتاج القضايا بنظام تبديهي استنتاجي نموذج التأسيس في العلوم البرهانية. والتوحيد بين التأسيس والبرهان المنطقي الصوري الرياضي طرح المشكل الذي انعكس لاحقا في خيار منشهاوزن الثلاثي (راجع أبل 1989 ص. 15).

4.2.3 - «التأسيس» والتفسير.

كما أنه من تقاليد الفكر الفلسفي تصور مشكل التأسيس مشكل تفسير. و(في هذا المضمار) يعد عمل ف. ستاجملر «مشاكل نظرية المعرفة والفلسفة التحليلية ونتائجهما: الجزء الأول التفسير العلمي والتأسيس» (راجع ستاجملر 1974) علامة مميزة لهذه النظرة. ففيه حرر ستجملر أول ما حرر أن معرفة العالم العلمية تحاول الجواب عن سؤالين:

فهي تبحث أولا عن التفاسير.

وهي ثانيا تبحث عن الأسس.

وتفسير حدث بنهج صحيح يعني هنا تقديم علل هذه الحدث. أما تقديم أسس لظاهرة فهو لا يعني حتما العودة إلى العلل بل يكفي هنا بيان ما على أساسه يكون توقع تلك الظاهرة توقعا عقلانيا. وهنا أيضا لن يكون الجواب عن سؤال «لماذا حدث ذلك الشيء المعين ؟» بل الجواب عن السؤال الذي يجب تمييزه عنه أعني سؤال «لماذا كان ينبغي أن نعتقد أنه سيحدث؟». وفي صلة بذلك قد سبق س. ج. همبل أن فصل بين التفسير الذي يبحث في أسئلة «لماذا ؟» وأسئلة درجات العقد في البحث عن الأسس. ثم بعد ذلك لاحظ شتاجملر أنه «في البحث عن التفاسير تنظر بعض حالات البحث في الأسس أما البحث في الأسس فإنه يكون بحثا في الأسس وفي العلل في آن» (راجع شتاجملر 1975 ص. 72-90).

إن طلب الأسس قد حدد فيما بعد بوصفه بحثا في قابلية الدعوى للعقد (قابليتها للتصديق) وبوصفه كذلك في نفس الوقت بحثا في التفاسير أعني بحثا في علل الأحداث. وقد ميز شتاجملر بين نوعين من التفسير: التفسير من حيث هو بحث يطلب العلل والتفسير من حيث هو بحث في قابلية العقد أعني التفسير من حيث هو تأسيس (راجع نفسه). وحسب رأي ممثلٍ لأصحاب نظرية العلم عامة فإن أهم المهام بالنسبة إلى كل علم هي تقديم الجواب عن أسئلة لماذا (ومثلها في الأهمية يمكن أن يكون الجواب عن سؤال ماذا). وعلى سبيل المثال لماذا الأشياء أو الوقائع هي على ما هي عليه وكيف هي ألخ... وتميز مسألة لماذا وظيفة العلم التفسيرية (أما مسألة ماذا فتميز وظيفة العلم الوصفية). وفي صلة بذلك جرت العادة أن نتكلم على وظائف العلم الثلاث (ص.150)

1 ـ وظيفة الوصف

2 ـ وظيفة التفسير

3 ـ وظيفة الفهم

حيث يكون القصد بالفهم ما يسمى بالمنهج التأويلي الذي تتميز به العلوم الإنسانية.

إن وظيفة التفسير تشبه وظيفة التأسيس في العلم وظيفته التي تحاول الجواب عن سؤال لماذا أيضا. وهذا التماثل يمكن أن يؤدي إلى التوحيد بين التفسير والتأسيس وهو توحيد أود أن اعتبره سوء فهم ثانيا في صلته بالمسألة المتعلقة بالتحديد الدقيق لمفهوم التأسيس. ومن مهام نظرية العلم الأكثر أهمية تبعا للوظائف العلمية المشار إليها سابقا البحث في المسائل التالية: كيف يبدو التفسير العلمي وكيف تتميز التفاسير العلمية عن التفاسير الأخرى غير العلمية وكيف يبدو شكل التفاسير العلمية الصحيح

في كل العلوم؟ ولنظرية العلم مهمة أخرى ذات أهمية: فينبغي أن يكون البحث في كيف يبدو التأسيس العلمي وكيف تتميز التأسيسات العلمية عن التأسيسات غير العلمية وكيف يبدو شكل التأسيس المعياري الصحيح في كل العلوم. والمهمة الثالثة ذات الأهمية هي التي تطرح مع السؤال التالي: كيف يختلف التأسيس العلمي عن التفسير العلمي؟ ويضمر هذا السؤال سؤالا آخر هو: هل التفاسير هي في نفس الوقت تأسيسات وهل التأسيسات يمكن أن تعتبر تفاسير كذلك؟

إن التفسير بمعناه العلمي هو دائما تفسير لوقائع. فبواسطة الملاحظات والبحوث والتجارب تحصل في العلم وقائع جديدة ينبغي أن تفسر بنحو ما. وهكذا يحرر الطابع الأساسي للمعرفة العلمية عادة. ومن مميزات التفسير العلمي أن يرجع شيئا غير معلوم إلى شيء معلوم سابقا. ومن التفسير كذلك تعيين موضوع المعرفة. ويقبل الفكر العلمي الفهم بكونه بصورة عامة وتامة فكرا محددا (لموضوعاته). وهذا النهج التعييني (المحدد للأشياء) هو بالطبع كذلك مميز للفكر غير العلمي أو الخارج عن العلم وذلك لأن فكر الإنسان المفهومي هو في المقام الأول فكر تعييني. (فيمكننا بالطبع أن ندافع عن فكر غير تعييني كالحال عند أدورنو. ومثل هذا الفكر يبينه لنا الفن مثلا. وليست المسألة هي إذن إلا مسألة معرفة هل الفكر الذي تعبر عنه اللغة فكر لغوي أو هل هو ما قبل لغوي فيقبل أن يكون دون تعيين (تحديد للموضوع)؟).

والتحديد الموالي لمفهوم التفسير مداره أن تفسير واقعة يعني البحث عن علتها. وبهذا التحديد يبرز بعد التماثل المشار إليه بين التفسير والتأسيس وذلك لأن الأمر يتعلق الآن باكتشاف أسس في شكل علل كما هو الشأن كذلك في البحث عن الأسس في عملية التأسيس. وعندما لا نميز بين الأصناف المختلفة من الأسس الممكنة (أسس للحقيقة وأسس للتصديق) فإننا

س151) عندئذ نسلم طبعا أن التفسير والتأسيس أمر واحد. وكنموذج للتفاسير العلمية يصلح النموذج الذي طوره همبل وأبنهايم النموذج المسمى نموذج «هـ. وأ» (اختزال من اسمي صاحبي النموذج) أو «نموذج إ.ق.» (اختزال من استنتاجي-قانوني). وفي هذا النموذج تعين بعض شروط البداية وكذلك بعض قوانين الطبيعة التي ينبغي أن تكون مناسبة لتمكّن بفضل اعتبار شروط البداية من استنتاج الواقعة المعروضة للتفسير وتفسيرها. وخطاطة التفسير تبدو على النحو التالي:

ش1.ش.2 ....ش ك (وهذه هي شروط البداية)

(الأمر المفسّر)

ق1.ق2......ق ع (القوانين العامة)

ت ـــ وصف الظاهرات التجريبية التي تعرض للتفسير)

(الأمر المفسَّر)

ولا بد لهذه الخطاطة من أربعة شروط للمطابقة مع التفسير العلمي:

القاعدة 1: لا بد أن ينتج الأمر المفسَّر من الأمر المفسّر نتاجا منطقيا.

القاعدة 2: الأمر المفسّر ينبغي أن يتضمن قوانين كلية تُستعمل لاستنتاج الأمر المفسَّر استعمالا فعليا.

القاعدة 3: ينبغي أن يكون الأمر المفسّر ذا مضمون تجريبي.

القاعدة 4: مجموعة القضايا التي يتألف منها الأمر المفسّر ينبغي أن تكون قضايا صادقة (راجع باتش 1989 ص. 165-168).

إن خطاطة التفسير التي وضعها همبل وأبنهايم تعني أن الظاهرة

المفسرة أو الواقعة تتألف من صنفين من القضايا (وهما معا تكونان الأمر المفسَّر) ينبغي أن تكون مشتقة منطقيا (استنتاجية). وهذان الصنفان يتضمنان مقدمات الظاهرة التي علينا تفسيرها (الأمر المفسَّر). وهذه المقدمات تنتسب إما إلى صنف شروط المقدم أو إلى صنف الانضواء تحت القوانين الضرورية للتفسير. وبمقتضى هذه الخطاطة فإن سؤال «لماذا حصلت هذه الظاهرة أو الواقعة؟» يجاب عليه بالصورة التالية: (حصلت الظاهرة) على أساس معطيات معينة متقدمة وبمقتضى قوانين معينة.

إن التفسير الاستنتاجي القانوني يقبل التوحيد مع البرهان الاستنتاجي.ما إذا هل يقبل التوحيد مع التأسيس فذلك أمر مرهون بمعرفة ما إذا كنا نقبل بإعطاء منزلة التأسيس للبرهان الاستنتاجي أم لا (أعني تأسيسا استنتاجيا للقضايا بعضها من البعض بمقتضى قواعد المنطق الاستنتاجي). وبين أن الفرق بين التفسير والتأسيس يتمثل في كون التأسيس ينبع بالأحرى من طلب قابلية التصديق والتفسير (في حالة التفسير السببي) هو طلب علل حادثة من الحوادث. وطبعا فيمكننا أن نتصور التفسير تأسيسا وذلك على سبيل المثال لأن الإشارة إلى علل إحدى الحادثات يمكن كذلك أن تعتبر تأسيسا لصحة القضايا التي تجزم بوجود تلك الحادثة كما أن كل تأسيس يفسر شيئا ما أي على سبيل المثال لماذا أنا أو غيري يجزم بشيء ما ولماذا أتصور ما أقوله صحيحا؟ . (ص.152)

ولذلك فالفرق الحقيقي بين التأسيس والتفسير يتمثل في مستوى استعمال اللغة. فنحن نستعمل التفاسير في مستوى الكلام القضوي (الكلام على ما عليه الأشياء). والتأسيسات نستعمل فيها الكلام الإنشائي (الكلام على دعاوى الصحة لما نجزم به). فما عليه الأشياء أو الوقائع ينبغي أن تفسر ودعاوى الصحة ينبغي أن تؤسس. فتكون بذلك الفائدة من

التفاسير ومن التأسيسات بيان خصوصيات مجالين مختلفين من العلم أعني علمين مختلفين. فمن ناحية أولى نجد العلوم التجريبية التي تسعى تقليديا إلى التفسير ومن الناحية الثانية نجد العلوم الاجتماعية التي لا تستطيع في الحقيقة منافسة العلوم التجريبية في مسائل التفسير ولها مهام أخرى مختلفة تماما عن مهامها أو وظائف أخرى أعني بالذات إيجاد أساس معياري للعمل الإنساني وأن تؤسس مشروعية هذه المعايير للعمل العقلاني.

5.2.3 - تلخيص لتعريف مفهوم التأسيس.

إن نظرتنا لمفهوم التأسيس تعتبره عادة أوسع بكثير إذ إننا نعتبر تأسيسا كل محاولة لتقديم أسس سواء للأحكام (القضايا) أو للأعمال أو كذلك للمعايير أسس لصدقها أو لصحتها. (وتأسيس المعايير يوصف في الأغلب بغاية التأسيس). وإذا فهم التأسيس هذا الفهم فإنه يمكن أن نصل إليه بطريقتين: إما بالإشارة إلى وقائع أو بعرض أسس للتصديق به. وتوجد مسألتان هنا علينا أن نميز بينهما:

مسألة الوقائع التي يجاب فيها ببرهان أو بتفسير (لماذا حصل شيء ما بهذه الصورة أو تلك) (ما واقع الأمر؟)

ومسألة الشرعية التي يجاب فيها إما بالتأسيس أو بتعليل الشرعية (شرعية أن تجزم بكذا أو كذا أو أن تعمل كذا أو كذا) (ما واجب الأمر؟).

ويتعلق الأمر في الحالة الثانية بمسألة الآراء أعني بموقف الذات المستندة إلى معتقداتها أرائها التي ينبغي أن تعلل شرعيتها أو أن تؤسس وبالذات لأن العقد أو دعوى العلم من قبل الشخص لا بد من الدفاع عنها. لذلك فإنه يمكننا أن نعتبر خطة التأسيس خطة دفاع (وهو أمر يوضحه كذلك أن التأسيسات تجد محلها في النقاش الحواري). كما أن التفاسير يمكن

أن تؤدي دورا ما في الدفاع عن موقف الشخص ولكن من البين كذلك أن التفاسير والدفاعات لهما وظائف وربما أهداف مختلفة.

ويمكن أن نقدم مشروعات خطط للدفاع مختلفة لكن كل واحد منها يعتمد على سلطات ما. ففي نظرية العلم أعني في نظرية الحجاج العلمي تكون معايير الحجاج العلمي السلطة الأكثر وجاهة السلطة التي يمكن أن يعود إليها دائما مَنْ قَبِل هذه المعايير في إطار علم من العلوم. وهنا يثار السؤال المتعلق بتأسيس المعايير: **فما معايير الحجاج العلمي التي ينبغي أن تكون ملزمة بإطلاق بالنسبة إليها وكيف يمكن لنا أن نؤسس المعايير (صحتها) ذاتها؟** فتأسيس المعايير ينبغي أن يكون دائما تأسيسا أخيرا أو غاية تأسيس أعني أن المعايير ينبغي أن تؤسس بصورة تجعل الذهاب إلى (ص.153) ما ورائها غير ممكن وتجعل تأسيس المعايير هذا لا يحتاج إلى تأسيس آخر أي إننا في تأسيس معايير محددة لا نحتاج إلى معايير أخرى لنؤسس تلك المعايير.

وفي صلة بهذا الأمر يتضمن مفهوم التأسيس كذلك تحديدا إضافيا: **التأسيس بوصفه تبريرا أي تعليلَ شرعية**. والمقصود بتعليل الشرعية عملية تكون ملازمة للقواعد. فمسألة تعليل الشرعية يكون جوابها بوضع المعايير وتأسيسها (غاية التاسيس). ويكون التصور الذي طورته التداولية المتعالية غايةَ تأسيسٍ تفكريةً باعتبارها جوابا ممكنا لمسألة تعليل الشرعية ومحاولة لإيجاد معايير الحجاج ويمكن لهذه الغاية أن يُدَّعى لها صلوحية مشتركة بين الذوات.

3.3 -برنامج التأسيس الأخير الفلسفي (تفكري).

يذهب أبل في تحديده برنامج غاية التأسيس التفكري إلى أنه إذا كان القصد بالتأسيس في الفلسفة مقصورا على الاستنتاج في إطار نسق

تبديهي (استنتاج قضايا من قضايا كبرهان منطقي رياضي) فإن هذا السعي محكوم عليه بالفشل. لكن فشل هذا النوع من التأسيس لا ينبغي أن يؤول إلى التخلي عن التأسيس عامة بل ينبغي أن ينبهنا إلى أننا بحاجة إلى نظرة أخرى للتأسيس. فنحن بحاجة إلى تأسيس فلسفي بمعنى التفكر المتعالي في شروط الإمكان والصحة لكل حجاج أي في شروط إمكان التأسيس والنقد وشروط إمكان صحتهما.

فلا يمكننا أن نعالج أي مسألة من مسائل المبادئ الفلسفية الأساسية بالنهج الاستنتاجي كما تبين ذلك بَعدُ في تاريخ نظرية العلم. فلا شيء في مشكل المبادئ الأساسية بقابل لأن يؤسس تأسيسا استنتاجيا إذ إن هذه المبادئ هي شروط إمكان كل تأسيس. فإذا أردنا في عملية التأسيس أن نرجع المبادئ إلى أمر آخر بصورة استنتاجية فإنه علينا أن نرجع هذه المبادئ بدورها إلى مبادئ أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية له. فتكون الإمكانية الوحيدة هنا هي أن نختار نهجا تأسيسيا آخر تأسيسا تفكريا باعتباره تفكرا متعاليا في ما هو مفروض دائما ومسبقا من شروط إمكان للحجاج. وبفضل هذه التفكر يمكن أن نحصل على شروط إمكان الحجاج الذاتية والتي لا تقبل الصوغ الموضوعي ولا تقبل أن تكون غرضا للبحث في نموذج نحوي دلالي للحجاج. وهذه الشروط الذاتية للحجاج تعبر عن العلم الحجاجي ذاتي التفكر (علم حول أعمال اللغة) للذات التداولية المتعالية في الحجاج (راجع أبل 1973 ص.407).

ويمكن أن نصوغ ذلك صوغا صوريا على النحو التالي: فلكي نعالج مسألة المبادئ الأساسية نحتاج إلى تأسيس أخير بالعودة إلى البديهيات (إلى بديهيات اللغة أعني علم الأعمال اللغوية). وأبل يطرح من جديد (ص.154) مسألة التأسيس المتعالي التي سبق فطرحها كنط. والفرق بين فلسفة

الوعي المتعالية عند كنط وفلسفة اللغة المتعالية المحولة تتمثل بوضوح في كون وظائف الوعي التركيبية التي بحث فيها كنط جعلتها هذه الفلسفة المحولة موضوعا لبحثها ليس كما كانت عند كنط فحسب بل مع ما يطابقها من وظائف اللغة والأعمال اللغوية (التواصل) بوصفها شروطا معيارية للصحة المشتركة بين الذوات. لذلك فإن غاية التأسيس لم تعد كما كانت عند كنط وحدة موضوع الوعي ووحدة الوعي بالذات (ما يسمى بالتركيب المتعالي للوعي بالذات) بل هي صارت وحدة تأويل الرموز أعني فهم الخطاب (بناء الإجماع) في جماعة حجاج مثالية غير محدودة (راجع أبل 1989 ص.17-18).

وقد اختار بوبر في تأمله مسألة الأسس طريقا أخرى. فقد لاحظ على حق أن حل هذا المشكل بالتأسيس الاستنباطي يفشل حتما وهو ما أكده لاحقا ألبارت بخيار منشهاوزن الثلاثي. لكنه يرى أن المخرج الوحيد من هذه المصاعب هو الاستعاضة عن طلب التأسيس الفلسفي الأخير بطلب الامتحان النقدي. وهو بهذه الاستعاضة قد تحرَّف بوجه ما عن مسألة تأسيس المبادئ الأساسية واختار في بادئ الرأي ما لا يقبل الحل من مسائل طريق الحل المميزة لكل الفلسفات: المداومة الجدية على علاج المشكل ومحاولة حله بكل الوسائل المتاحة وإيجاد الشروط التي يبدو أنه لا يعود بعدها إلى الظهور. إذ إن هذا المشكل يتكرر عوْدُه لأن الاختبار النقدي وتعويض طلب التأسيس الفلسفي به في حالة حصوله كلاهما ينبغي أن يؤسس هو بدوره.

لكن بوبر لم يطرح مشكل شروط إمكان الامتحان النقدي وصحته. ونفس الأمر يصح على تأمله دور المنطق الذي له منزلة مركزية في نظرية العلم التي يقول بها أصحاب العقلانية النقدية. كما أن المنطق ينبغي بنحو

ما أن يؤسس هو بدوره ولا يكفي مجرد الإحالة إلى المنطق في منهجية الامتحان النقدي من دون تأسيسه وذلك لأننا يمكن دائما أن نسأل: **لماذا ينبغي لي أن أكون منطقيا ولماذا علي أن أكون نقديا ؟** وفي ذلك يرى أبل أهمية النظرية التداولية المتعالية في التأسيس الأخير وذلك بالذات لأن الامتحان النقدي لا يكون أمرا ليس له ما بعده إلا بفضل التفكر في شروط إمكانه بالمعنى التداولي المتعالي. وأسئلة «**لماذا ينبغي لي أن أكون نقديا ولماذا ينبغي أن أكون منطقيا ولماذا ينبغي أن أكون عقلانيا**» لا يمكن الجواب عنها إلا بهذه الصورة.

وبمقتضى همومه النظرية لم يعتبر بوبر هذا الأمر بل هو اضطر إلى أن يضع بدلا من تأسيس العقلانية تأسيسا أخيرا أن يؤسسها على فعل عقدي أي على خيار لاعقلاني خيار خلقي (أو وجودي) لصالح العقلانية النقدية وليس هو خيار ضد اللاعقلانية فحسب بل هو كذلك خيار لتأسيس العقلانية. والعلة في ذلك هي أن بوبر يوحد بين إمكانية (155ص) التأسيس الفلسفي وإمكانية الاستنتاج ولا يستعمل التفكر المتعالي أو التأمل أبدا. إلا أن تصور التأسيس المنتسب إلى النظرة التداولية المتعالية يختلف بصورة مبدئية عن التصور التقليدي للتأسيس بوصفه استنباطَ شيء من شيء آخر في عملية الاستنتاج أو الاستقراء. فالأمر هنا يتعلق باستعمال تفكري لمفروضات الجدال مفروضاته التي لا جدال فيها وليس باستعمال المقدمات المنطقية الصورية. وكل مجادل جاد يعترف دائما وبصورة مسبقة بمفروضات الحجاج الجدي (**بوصفها معرفة عملية عند المجادل**). ويتعلق الأمر في هذه المفروضات **بالمبدأ الحائل دون التناقض الإنشائي مع الذات**. فمن دون الاعتراف بهذا المبدأ لا يكون أي حجاج بوصفه نقاشا أو تبادل آراء قابلا للتصور. ذلك أنه إذا كان كل أحد يناقض نفسه باستمرار

فمن البين أن النقاش لا بد أن يفشل لأننا سنضطر إما إلى عدم حمل المحاور محمل الجد أو إلى أن نقطع التواصل معه.

وهذه المفروضات التي لا تقبل الجدال فيها لا يمكن لنا أن نستنبطها منطقيا من شيء آخر بمعنى التأسيس الاستنتاجي. كل ما نستطيع فعله هو أن نجعلها واعية تفكريا. وهذه التوعية بفضل التفكر ينبغي أن تحقق التفكر في الاستعمال الفعلي للغة التفكر حول وضعية النقاش الفعلية. ويمكننا بهذا التفكر أن ننير معايير الحجاج التي ليس لها ما بعدها والتي من دون احترامها لا يكون النقاش قابلا للمواصلة. ثم إنه «**خلال هذه التوعية بواسطة التفكر في الخطاب على الخطاب سيُستعمل المبدأ المعترف به اعترافا دائم السبق المبدأ الحائل دون التناقض الإنشائي مع الذات استعمال معيار الاختيار أي ما يمكن أن يعتبر صحيح التأسيس النهائي**» (أبل 1987 أ ص.188).

وعلينا أن نأخذ بعين الاعتبار أن الأمر هنا لا يتعلق بالمبدأ الحائل دون التناقض القضوي « **أ ولا أ** » (**بمعنى منطق القضايا ذي التوجه الدلالي**) بل بالمبدأ الحائل دون التناقض الإنشائي مع الذات المبدأ الذي هو معيار عقلانية النقاش أعني معقولية الحجاج. والمبدأ المنطقي الصوري الحائل دون التناقض القضوي («**أ ولا أ**») هو بدوره معيار لنوع من العقلانية هي عقلانية المنطق الصوري. لكن المنطق الصوري ليس منطق حجاج لأن ما هو غرض فيه ليس البعد الإنشائي من القول بل البعد القضوي لا غير.

1.3.3 ـ حجج التأسيس الأخير التفكري.

ويمكن لنا أن نصف نقطة البداية التي تنطلق منها نظرية التأسيس الأخير التفكري بالصورة التالية. فلما كان نهج التأسيس بطريق الاستنباط لا يمكن أن يكون نهجا صالحا لما يترتب عليه

من تسلسل ناتج عن التأسيس فإنه لم يبق إلا أن ننير مفروضات البدائل التي يحتوي عليها التفكر المتعالي في شروط إمكان الحجاج وشروط صحته الشروط المفروضة مسبقا والتي ليس لها ما بعدها من حيث هي قابلة لأن تكون أساس كل تأسيس أعني أساس كل حجاج. (ص.156) وحتى يحقق أصحاب التداولية المتعالية هذا البرنامج فإنهم يواصلون الطريق التي سبق إليها ديكارت طريق التفكر الفلسفي في الأسس اليقينية للفلسفة.

1.1.3.3 ـ غاية التأسيس بطريقة التفكر الديكارتي[63].

يرتبط باسم ديكارت أول فلسفة تفكرية في مشروعها الأول مشروعها الذي كانت فيه «**العودة إلى الذات نفسها**» الذات المتفلسفة هي منهج الفلسفة الحقيقي. فكان على التفكر الديكارتي أن يحل مشكل الأسس والمبادئ مشكلها الأساسي حتى يجد أساسا يقينيا للفلسفة ليتمكن من صوغ الفلسفة في نسق تبديهي على المنوال الرياضي. لذلك فقد بحث ديكارت عن أولية فلسفية الأولية التي تكون بريئة من كل شك ممكن فتتبين كبديهية أو كحقيقة أساسية مطلقة اليقين حقيقة غنية عن الدليل. ولكي يصل إلى هذا الهدف انطلق ديكارت من جعل الشك مفهوما ثم صادر على أن الإنسان يمكن أن يشك في كل شيء (**للكثير من الأسباب**) ما عدا واقعة «**إني أشك في شيء**» التي لا تقبل الشك. ولأن الشك هو ضرب من ضروب الفكر استنتج ديكارت « **أشك إذن أفكر ثم أفكر إذن أُوجَدُ**». وهكذا فقد بلغ بالتفكر في الشك إلى غاية الشك فبلغ إلى حقيقة يقينية هي الكوجيتو-

[63] راجع كولمن الفكر الرئيسية لغاية التأسيس التداولية المتعالية اليقين من وراء الشك، الوارد في كتاب ف. كولمن غاية التأسيس التفكرية ص. 71-75 (كولمن 1985).

«أفكر إذن أوجد =كوجيتو ارجو سوم»- التي تبينت حقيقة بديهية وذلك لأنها تعني ذاتية اليقين الذي للذات المفكرة. وهذه الحقيقة البديهية يمكن أن تصلح أساسا يقينيا للبناء الفلسفي بكامله.

وأصحاب التداولية المتعالية يعيدون هذه الطريق الديكارتية ويريدون كذلك البحث بواسطة التفكر النقدي في بنية الشك ذي المعنى وحدوده البحث عن شيء يكون بمقتضى المبدأ موجودا وجودا لا يكون في متناول الشك ذي المعنى. وقد شرعوا في البحث بواسطة التفكر في بنية إمكانية المنازعة ذات المعنى وشروطها وحدود ما يمكن تبليغه من منازعة ذات معنى. ومثلما رأى ديكارت في الشك ضربا من ضروب الفكر فإنهم سيجعلون الشك موضوع بحث بوصفه ضربا من ضروب الحجاج حتى ينتقلوا من الشك بوصفه من شروط إمكان الشك ذي المعنى إلى الشك بوصفه من شروط إمكان الحجاج العقلاني. وبهذا الأسلوب الديكارتي حاول أصحاب التداولية المتعالية أن يثبتوا مفروضات الحجاج التي يخضع لها دائما كل محاجج خضوعا مسبقا وقواعد الحجاج التي ينبغي أن يعترف بها دائما اعترافا مسبقا. كما حاولوا أن يثبتوا بداهة هذه القواعد أعني اليقين أمام كل شك ذي معنى وذلك لأن قواعد الحجاج تمثل حدود الشك ذي المعنى وفي نفس الوقت حدود الحجاج التي لا يمكن أن نذهب إلى ما بعدها.

وهنا كذلك نبحث بالطريقة الديكارتية عن البداهة (ولكن ليس بداهة الوعي بل بداهة اللغة) التي تصمد أمام كل شك. ويتعلق الأمر بمفروضات (ص.157) ينبغي أن تكون مفروضات واعية لدى المحاجج حتى يخضع لها الخضوع الواجب لينجح في الحجاج تماما كما في حالة ديكارت الـ«أفكر» مفروضة ضرورية للفكر لأنه من دون الوعي بالذات ما كان للفكر أن يكون ممكنا.

وإذن فمبدأ التأسيس الأخير (وهو المبدأ الذي ينتسب إلى مفروضات الحجاج ذات المعنى كذلك) يقبل هذا الصياغة: إن ما لا يقبل المنازعة أو الشك فيه من دون تناقض مع الذات وما لا يمكن الحسم ضد الاعتراف به دون تناقض مع الذات وما لا نستطيع تأسيسه بالاستنباط من دون مصادرة على المطلوب ذلك هو جوهريا ما نعتبره أمرا لا يمكن الذهاب إلى ما بعده (في عملية التأسيس). وإذن فيمكن أن ندعي أن هذا المبدأ هو القاعدة الثابتة اللامشروطة لما عداه من الشروط (المشروطة) (راجع كولمن 1985 ص. 23).

وفلسفة غاية التأسيس هذه تعيد طريق ديكارت الفكرية وذلك لأن «(أنا) أفكر» ليست أولا قابلة للشك عند ديكارت (لا يمكن أن أشك أني أشك) وهي ثانيا لا تقبل الدحض (لا يمكن أن أقول إني «لا أوجد» دون أن أكون موجودا) وهي ثالثا ليست قابلة للإثبات بصورة غير مباشرة (بوساطة). وهذا اليقين الذاتي ندركه بالحدس العقلي وبالتفكر الذاتي مباشرة. وبعبارة أخرى فلكي نصل إلى مبدأ غاية التأسيس يضع أصحاب الفلسفة التداولية المتعالية المسألة التالية: هل يمكن أن نشك في كل شيء أو أن ننازع في كل شيء ؟ ويتعلق الأمر هنا بالشك في القضايا. نشك في أن قضية ما صادقة أم لا وبصورة أدق فإننا نشك في صحة الدعوى القائلة إن القضية صادقة هل هي دعوى مشروعة أم لا أي هل يحق لنا ادعاؤها؟ ودعاوى الصحة لا يمكن إقامتها إلا إذا كان من يجزم بها مؤمنا بأن أمره في دعواه أمر يقيني. ويعني ذلك أن الشك يستهدف بديهيات صاحب الدعوى. والمسألة هي هل توجد مثل هذه البديهيات التي لا تقبل الشك؟ وفكرة غاية التأسيس تحتاج إلى بديهيات محددة لا يمكن أن يزعزعها أي شك وليست هذه البديهيات بديهيات تحكمية بل هي بديهيات محددة بوصفها أمرا ليس له ما وراؤه وهي بدورها لا تقبل التأسيس.

ولكي نجد مثل هذا النوع من البديهيات لا بد لنا أن نتفكر في شروط إمكان الشك ومن ثم في حدوده وأن نبحث عن مثل هذه القضايا التي تكون يقينية إزاء كل شك ممكن. وهذا المشكل لا يقبل الحل إلا على مستوى التفكر المتعالي في شروط إمكان الشك. والشك من حيث هو عمل يمكن أن يكون ذا معنى أو فاقدا للمعنى. أما كون النزاع ذا معنى فهو أمر مرتبط بتحقق شروط معينة. ومن هذه الشروط أن يكون الشك شكا بحق وموضوعيا وليس شكا خاليا وألا يكون متناقضا مع ذاته وأن يكون مؤسسا. والشك ينبغي له لكي يكون حجة أن يجعل القصد من التشكيك هو الاحتجاج. وشروط إمكان الاحتجاج ذي المعنى هي في آن شروط إمكان الشك ذي المعنى. وبذلك نكون قد اكتشفنا هنا حدود الشك ذي المعنى. فهذه الشروط التي نخضع لها هي إذن بديهيات وذلك لأنه عندما يكون الشك متجها ضد القواعد فإنه يهدم نفسه بنفسه. وهذه القواعد بديهيات لا يمكن أن يزعزها أي شك. إنها شروط إمكان الحجاج ذي المعنى ومن (ص.158) ثم فعلينا ألا نطلب لها أي تأسيس لأنها قواعد ينبغي الخضوع إليها في كل محاولة تأسيس. ومن ثم فقد وجدنا شيئا ما هو الأخير أو هو ما لا يمكن أن نذهب إلى ما بعده (راجع **كولمن** 1981 ص. 9).

إن من خاصية مبدأ التأسيس الأخير أن يؤسس ما يصلح لأن يكون المرسى الوثيق للتأسيس الموالية ومن ثم فهو ما يمكّن من الحصول على مرسى للتأسيس. وهذا المرسى الوثيق يبدو على النحو التالي: **فعندما نشك في شيء أو ننازع فيه فينبغي على الأقل أن نقرر شيئا ويعني ذلك أنه لا يمكن أن نذهب إلى ما بعد ما قررنا ذهابا ذا معنى ووراء ما اعترفنا به دائما اعترافا مسبقا بصفته ما قررناه**. وذلك هو بالتالي ما لا يمكن الذهاب إلى ما بعده (راجع **كولمن** 1985 ص.23). وبعبارة أخرى فإن أي شك ذا معنى يكون دائما في شكل حجاج. وكل حجاج ذو معنى لا يقبل التصور من دون حكم يقرر أو

جزم ومن ثم فإن الشك من حيث هو حجاج ليس هو شيء آخر إلا جزما. الشك والنزاع ينبغي أن يفهما بصفتهما جزما. إلا أنه لا بد من الترابط بين الجزوم ودعاوى الصحة: «فعندما أجزم بشيء فإني (المتكلم) أقرر بوساطة شيء (القضية) شيئا (المحمول) في شيء (الموضوع المرجع) والأمر هو بحيث إني أنسب بواسطة شيء (الجملة الإنشائية) إلى شيء (القضية) دعوى صحة (بنحو ما الحقيقة). وفي الحقيقة (فإني أفعل ذلك) في المقام الأول في مواجهة جماعة التواصل الفعلية (أعني الجماعة التي يكون ممثلوها في وضعية النقاش الحالية) ثم كذلك في مواجهة جماعة التواصل المثالية اللامحدودة (الجماعة التي أحيل عليها بوصفها السلطة التي لها حقا أهلية تقويم شرعية دعوى الصحة التي اجزم بها تقويما مطابقا للحقيقة بخلاف جماعة التواصل الفعلية)» (نفسه ص.23 راجع ص.73).

وتقتضي دعاوى الصحة المصاحبة للجزوم سلسلة كاملة من المفروضات الملزمة التي تكون قاعدة واثقة للتأسيس الفلسفي قاعدة يعترف بها دائما اعترافا مسبقا كل من يحاجج ويسعى سعيا جديا إلى الحقيقة واليقين وهي من ثم مما لا يمكن أن يناله أي شك. والتفكر المتعالي ينبغي له أن يتفكر في كل ما هو عندنا معطى معا وليس له ما بعده يتفكر في ما هو دائما «معترف به اعترافا مسبقا وسابق التسليم». وهذا التفكر لم يبق عودة إلى التفكر في مبادئ لوعي خالص (أو الوعي بصورة عامة) بل هو صار تفكرا في مبادئ ينبغي أن يكون كل واحد من جماعة التواصل قد اعترف بها اعترافا دائما وسابقا: من ينازع في شيء يجزم بذلك من ثم بشيء وإذن فهو يعرض دعوى حول صحة ما جزم به. لكن من يعرض دعوى صحة يحصن ثلاثة أمور على الأقل:

فهو يحصن أولا حقيقة سلسلة كاملة من القضايا الوجودية فعلى سبيل المثال هو يزعم أنَّه توجد دعاوى صحة ولغة ومتكلم ومخاطب إلخ...

وهو يحصن ثانيا حقيقة القضايا المحددة لعلاقات هذه الأمور بعضها بالبعض كالقول مثلا إنه يمكن أن نحيل هذا النوع من الإحالة إلى شيء مثل الأحداث أو مثل الموضوعات بواسطة العبارات اللسانية وإنها مفهومه للمخاطب

وهو يحصن أخيرا صحة قواعد محددة على سبيل المثال قواعد اللغة التي يستعملها المتكلم أو قواعد منطقية مثل مبدأ عدم التناقض (راجع فنك 1981 ص.52).

وهذه التحصينات لا يمكن المنازعة في قيام المدعي بها. وذلك لأننا لو فعلنا لأصبح الشك فاقدا للمعنى. لذلك فنحن واثقون إزاء أي شك. وليس هذا هو الأمر وحده المحمي من كل شك أعني ما هو مفروض عندما يكون القصد زعزعة اليقين بل كذلك ما ينبغي أن يفرض عندما ينبغي الحسم في قضية اليقين عامة إيجابا أو سلبا. وإليك نتيجة الاستدلال الذي توصل إليها أصحاب التداولية المتعالية: « **فالحصانات التي على المرء أن يقوم بها إذا أراد أن يكون حجاجه ذا معنى هي جعلها مترددة بين كونها غير قابلة لأن ينازع فيها أحد دون تناقض وكونها لا يمكن أن يؤسسها أحد من دون مصادرة على المطلوب (من دون أن يكون قد سلم بعد بصحتها)**» (نفسه).

وهكذا فقد وجدنا قاعدة ثابتة للتأسيس الفلسفي قاعدة لا يمكن لمن يريد بجد أن يسعى إلى الحقيقة واليقين بطريقة الحجاج من أن يعترف بها دائما اعترافا مسبقا ولا يمكن من ثم أن ينالها أدنى شك. وينبغي في نفس الوقت أن نعمل على دحض خيار منشهاوزن الثلاثي وذلك لأن التأسيس لم يعد استنباطا ولا عودة إلى ما وراء الأساس الذي هو بصدد التأسيس بل هو إنارة تفكرية للمفروضات التي لا يمكن للحجاج أن يذهب إلى ما بعدها (**وكذلك ضد الحجاج المعارض لغاية التأسيس الفلسفية**). (ص.159)

ملخص: لا يمكن لغاية التأسيس إلا أن تكون عودة إلى ما ينبغي تحصيله من التحصينات التي تنتسب إلى الحجاج. وهذه التحصينات من حيث هي علم عملي ليست متوفرة إلا في موقف التفكر الصارم. ولنا في قواعد الحجاج أمر لا يمكن الذهاب إلى مابعده قاعدة للتأسيس الفلسفي.

2.1.3.3 - عدم قابلية وضعية الحجاج لما بعد يؤسسها[64]

ومن الحجج المهمة جدا لصالح مبدأ التأسيس الأخير الأطروحة التي سبقت الإشارة إليها في صلتها بنظرية الحجاج:

« إن وضعية المحاجج الذي يعطي معنى لحجاجه هي بإطلاق وضعية لا يمكن الذهاب إلى ما بعد يؤسسها». وفي الحقيقة فإن هذه الأطروحة يمكن أن تعتبر المبدأ الأول للتداولية المتعالية (راجع كولن 1985 ص.51). وينبغي أن تؤدي بفضل مفهوم غاية التأسيس دور البرهان على أننا لا نستطيع أن نحاجج ضد القبول بما وضعته التداولية المتعالية من قواعد ومفروضات للحجاج وكذلك ضد مبدأ التأسيس الأخير الذي ينبغي دائما أن يُسلم بها مسبقا. وبرهان الأطروحة القائلة **«إن وضعية المحاجج الذي يعطي لحجاجه معنى وضعية لا يمكن الذهاب إلى ما ورائها»** يبدو إذن كما يلي: فمثل هذا التقرير يفيد بأن قواعد الحجاج ذي المعنى لا يمكن المنازعة فيها من دون أن نقع في تناقض وأننا لا نستطيع تأسيسها من دون مصادرة على المطلوب كما أننا لا يمكن من دون الاعتراف بها على الأقل ضمنيا أن نعارض الاعتراف بها (راجع نفسه ص.82).

---

[64] راجع ف. كولن ،غاية التأسيس التفكرية. عدم قابلية وضعية الحجاج للذهاب إلى ما بعدها، الوارد في كتابه غاية التأسيس التفكري ص.51-104 (كولن 1985).

ملخص: «لقد اعترفنا دائما اعترافا مسبقا بهذه القواعد والمفروضات وليس بوسعنا أن نذهب إلى مابعدها شاكين سواء أكان ذلك للدفاع عن صحتها أو ضدها لعلل عديمة الصلة أو للاعتراف بصحتها من حيث هو نتيجة لخيار سابق (خيار جدير بهذا الاسم) لتعليل شرعيتها أو للنزاع فيها» (نفسه (ص.160) ص.82-83).

وهي ذي وضعية الإشكالية الأوسع: فيمكن دائما لقائل أن يقول إن قواعد الحجاج هذه لا صحة لها عندي كأن (يزعم) أنه يحاجج بطريقة أخرى (**باستعمال قواعد حجاج أخرى**) أو أنه لا يحاجج أصلا. كما يمكن أن يقول: **قواعد الحجاج لا اعترف بصحتها**. ويمكن لمثل هذا القول أن يكون كفيلا بأن يبين أن مفهوم غاية التأسيس الذي يقول به أصحاب التداولية المتعالية مفهوم خاطئ لأن الاعتراف بإمكانية استراتيجيات حجاج أخرى بديلة يكون مؤديا إلى تهديم الهندام الأساسي الذي تستند إليه هذه النظرية. فإستراتيجة الدفاع التي يستعملها أصحاب التداولية المتعالية تنطلق من كون السؤال «**هل قضية «قواعد الحجاج لا تصح عندي» قضية صحيحة أم لا؟** يعني في نفس الوقت مسألة أعم هي: **هل يمكن لمحاولة تأسيسية عامة أن تتمكن فتنازع في شرعية قواعد الحجاج التي تضعها التداولية المتعالية ؟** فإذا ادعت مثل هذه المحاولة لنفسها منزلة المحاولة في الدحض ذات المعنى أعني العقلانية (أي المؤسَّسة) فإن هذه القضية تفهم على أنها حجة أعني «**حجة تخضع للاختبار بمبدأ عدم التناقض من ناحية أولى وبما وضعناه وراء القضية من المبادئ المسلمة من ناحية ثانية. فتكون بذلك كافية عقلانيا لتعليل القضية المضادة ل «ق» («ق» يعني القضية: القائلة «إن قواعد الحجاج لا تصح عندي) أي أن نسلم بقضية «إن قواعد الحجاج تصح عندنا مع ذلك»**. (فنك 1981 ص. 56).

ويتلو عن ذلك عدة توال. فإذا اعترفنا بأن هذه القضية حجة وبأنها

تفوه مبني بمقتضى قواعد الحجاج فإنه ينتج أننا لا نستطيع أن ننازع في صحة قواعد الحجاج إلاّ إذا اعترفنا في نفس الوقت بصحتها. فينتج من ذلك أن هذه القضية قد تبين خطؤها ضرورة وذلك أمر يمكّننا من أن نستنتج أنه لا يمكننا أن نجادل جدالا ذا معنى في قواعد الجدال. وهكذا فمحاولة المنازعة في صحة قواعد الحجاج تقع حتما في تناقض وذلك لأنه من أجل المنازعة في هذه القواعد لا بد أولا من التسليم بها أعني أنه لا بد من الاعتراف بها. وذلك هو لب الحجة التفكّرية الصارمة: **لا بد من التسليم بقواعد الحجاج لتكون المنازعة فيها ممكنة.**

وينتج من ثم النتيجة التي سبقت الإشارة إليها: فما لا يقبل المنازعة فيه منازعة ذات معنى-من دون تناقض-لوجوب فرضه في الحجاج ذي المعنى وما لا يقبل التأسيس تأسيسا ذا معنى لنفس العلل بالاستنباط-دون مصادرة على المطلوب- ذلك هو ما يعد أساسا ثابتا (من أسس الحجاج). ثم إننا اعترفنا اعترافا مسبقا دائما بوصفنا محاجين بما ينتسب إلى هذه المفروضات من القضايا والقواعد اعترفنا بأننا لسنا بقادرين أن نذهب إلى مابعدها شاكين حتى لو كان ذلك للمنازعة في صحتها من أجل تحقيق أسس صحتها (راجع فنك 1981 ص. 57).

إن حقيقة القضية «قواعد الحجاج لا تصح لدي» مرتبطة ارتباطا عضويا بحقيقة مسلمات نظرية حول الشك أو المنازعة أعني حول الحجاج عامة. فإذا كانت هذه القضية محاولة جدية للمنازعة في قواعد الحجاج فإنه علينا أن نختبر حقيقتها. إذا ثبت صدقها فإنها تكون عندئذ حجة (ص.161) وبوصفها كذلك فهي خاضعة للاختبار بمبدأ عدم التناقض أي إن نقيضتها (قواعد الحجاج تصح عندي) لا يمكن عندئذ أن تكون صادقة. وإذا اعتبرنا هذه القضية « قواعد الحجاج لا تصح عندي» حجة أعني عبارة اعترف بأنها

قد بنيت بمقتضى قواعد الحجاج فإن هذا المشكل يصبح محلولا لأنه ينتج عن ذلك أن صحة قواعد الحجاج لا يمكن أن ننازع فيها نزاعا حقيقيا إذا اعترفنا بقواعد الحجاج. وهكذا نعود إلى التناقض الذي سبق أن عرضناه وهو ما يعني أن صحة قواعد الحجاج لا يمكن النزاع فيها نزاعا ذا معنى.

وعندما نجعل هذه القضية «**قواعد الحجاج لا تصح عندي**» بوصفها قضية جازمة موضوعا لتحليلنا فإن هذا الجزم الجدي والمؤسس يكون حجة ومن ثم فهو حجة جزم وُضع بمقتضى قواعد الحجاج. وهذه الحجة هي في رأي كولمن أهم حجة لصلاح غاية التأسيس. ولهذه الحجة بنية تفكرية: **لا نستطيع إلا أن نسلم دعوى قواعد الحجاج ذاتها حتى ننازع في قواعد الحجاج هذه. ومن ثم فلا يمكن أن نذهب إلى ما يتجاوز هذه القواعد** (راجع **نفسه ص.85**). وبمثل هذا الحجاج (التفكري) يمكن لنا أن نثبت أنه قد سبق لنا دائما الاحتجاج ضرورة وأننا نتبع قواعد حجاج محددة. ويحصل ذلك حتى لو احتججنا ضد الاعتراف بقواعد الحجاج. وبهذا المعنى فإن الحجاج أمر لا يمكن أن نذهب إلى ما بعده.

لكن هذا الحجاج لا يجيب عن السؤال التالي: **هل نحن دائما وبصورة مسبقة نحتج بنفس القواعد الحجاجية كأن يكون ذلك بواسطة القواعد التي طورتها الفلسفة التداولية المتعالية قواعد الحجاج ذي المعنى ؟** والحجة الأهم للجواب الإيجابي في مسألة أننا لا نستطيع أن نحاجج حقا إلا بهذه الصورة وأنه لا توجد طريقة أخرى في الحجاج هذه الحجة هي بالنسبة إلى التداولية المتعالية مبدأ **عدم التناقض الإنشائي**. فهذا المبدأ هو المقدمة الرئيسية لهذه النظرية في الحجاج.لذلك فالتسليم بهذه النظرية مرتبط بالتسليم بهذا المبدأ:

فما يقتضيه منطوق هذا المبدأ هو من جهة أولى أننا يجب ألا نتناقض نحن بدورنا خلال النقاش وهذا أمر هو حقيقة مفروضة أساسية من مفروضات الحجاج يحاول كل عاقل محاجج أن يحققها بقدر متفاوت.

ولكن علينا من جهة ثانية أن نعترف بأنه توجد إستراتيجيات أخرى للحجاج لا تراعي هذه المتقضى كالحجاج بمعناه عند هيجل أو عند أدورنو على سبيل المثال (وكذلك بمعناه في العقلانية النقدية) حيث إن المبدأ الرئيسي للحجاج هو بالأحرى مبدأ النفي الجدلي مبدأ البحث عن التناقض.

وطبعا ففي هذه الحالة يكون الحجاج مختلفا عن حجاج التداولية المتعالية. والأمر المحدد هنا هو هدف الحجاج. فإذا كان الهدف الذي نسعى إليه هو الإجماع فإنه من الطبيعي ألا ينال إلا عندما لا نتناقض نحن بدورنا. لكن إذا كان هدف الحجاج الذي نسعى إليه هو البلوغ إلى الحقيقة فإن عملية الحجاج لن نتصورها عملية تواصل بل عملية بحث (ص.162) وإذن فيمكن لمبدأ عدم التناقض كذلك أن يفقد موقعه المركزي،

ثم يحتج ألبارت على سبيل المثال بعد ذلك آخذا بعين الاعتبار هذه الوضعية ضد استدلال كولن. فهو يلاحظ محقا أن هذه الوضعية لها البنية التالية: فعارض الرأي يعترف بقواعد حجاج ما ومعارضه يعارض صحة هذه القواعد بالنسبة إليه ويضع هذه الأطروحة ، **هذه القواعد لا تصح عندي**». فماذا يفعل العارض ؟ إنه يدرج أطروحة المعارض في وضعية يكون من مفروضاتها التسليم بصحة قواعد الحجاج التي وضعها العارض نفسه. ولهذه العلة بالذات فإن العارض يمكن الآن دون صعوبة أن يستنتج أنه يوجد تناقض. ومن ثم فإن المعارض لا يمكنه أن ينازع نزاعا ذا معنى في صحة قواعد الحجاج التي وضعها. لذلك فإن ألبارت يسأل محقا: **لماذا لا ينبغي أن يسمح بأن نطلب تأسيس هذه القواعد التي للحجاج أو أن نضع هذه القواعد موضع شك ؟ (راجع ألبارت 1982 ص.).**

إن اعتراض ألبارت الشامل هو الاعتراض القائل إن كولمن باستدلاله قد حقق بنحو ما ما يشبه حكما «تأليفيا قبليا» بالمعنى الكنطي. وفعلا فلهذه العلة ميز في المقام الأول بين مستوى ما بعد التواصل حيث اعتبر الغرض البنية الإنشائية للكلام ومستوى التواصل حيث اعتبر الغرض البنية الخبرية للكلام ثم هو اعتبر في هذا الجزء الإنشائي كل ما هو مسلم ضمنيا في الحجاج دون أن يكون ذاته قد جزم به صراحة في الجزء الخبري. وهكذا فلا وجود لترابط كاف بين الحجاج والجزء الخبري من الكلام. وهذا الاعتراض يبين أن ما هو محل نزاع بين الطرفين يختلف بحسب تصورهما للحجاج (راجع نفسه ص.80). إن الاعتراضات ضد الحجاج التداولي المتعالي والتي تدور حول عدم قابلية الذهاب إلى ما بعد قواعد تداولية محددة في الحجاج يمكن في الختام أن نوجزها في نقطتين:

فأصحاب الموقف التداولي المتعالي يقصدون بأطروحة غاية التأسيس أن كل من يحاجج لا بد أن يكون دائما قد اعترف وبصورة مسبقة بمفروضات محددة وأن هذه المفروضات لا يمكن أن تكون محل نزاع.

وعلى هذا الموقف يمكن أن نعترض فنقول إن الإنسان لا يحاجج دائما (فيمكن للإنسان ألا يحاجج) ومن ثم فإن صحة مفروضات الحجاج مرتبطة بقراره أن يحاجج أو ألا يحاجج. وعلينا أن نسلم بأنه توجد أشكال أخرى من الحجاج تختلف بالذات بخصوص مفروضات الحجاج أعني علينا أن نعترف أنه توجد أشكال أخرى من الحجاج قابلة للاختيار.

ملخص: إن الصحة اللامشروطة لمفروضات الحجاج مرتبطة بقرارين: **إنها مرتبطة بقرار المرء أن يحاجج عامة وبقراره أن يحاجج بشكل معين.** وهنا يعترضنا مرة أخرى وجوهريا حجر العثرة في سبيل حل هذا المشكل إنه مسألة تصور الحجاج المناسب كما تعترضنا مسألة إمكانات تأسيس نظرية الحجاج. (ص.163)

2.3.3 ـ غاية التأسيس كبحث فلسفي عن غاية اليقين وغاية الضمانة.

من اليسير أن نعلم أن المقصود بالتأسيس وبغاية التأسيس قد اعتبر في إعادة صوغ برنامج التداولية المتعالية وسيلة للبلوغ إلى اليقين والضمانة (وبالفعل ففي حالة غاية التأسيس نتكلم عن غاية اليقين ومطلق الضمانة). والمعلوم أن كولمن (راجع كولمن 1985 ص. 60) يوحد بين غاية التأسيس وغاية اليقين والضمانة فيصادر بأن التسليم بعدم إمكانية غاية التأسيس الفلسفي يعادل التسليم بعدم إمكان غاية اليقين في الفلسفة أي اليقين حول شيء ما. وهو يرى أنه إذا كان الحصول على غاية اليقين ممتنعا فلا معنى للتوق إلى ضمانة ما في التأسيس قد تزيد أو قد تنقص. وهذا يعني أنه إذا كان البحث عن اليقين طريقا خاطئة فإن النقد المعرفي والنقد اللساني وأي عمل نقدي في الفلسفة عامة كل ذلك يكون غير ممكن.

وهو يمثل بهذا الموقف الرأي الأكثر جذرية الرأي القائل إن أطروحة عدم إمكانية التأسيس الأخير تتضمن التسليم بأنه لا يمكن بإطلاق أن توجد معايير يمكن أن تتبين ذات طابع ملزم بلا شرط. ذلك أنه من دون غاية التأسيس لا يمكن لمثل هذا المعيار (صحة هذا المعيار) أن يُؤسس (راجع كولمن 1981 ص.3-4كولمن 1985 ص.60-61). ومن ثم فإذا كانت الفلسفة تدعي لنفسها منزلة الفن المعياري فإنها لا بد أن تقبل بغاية التأسيس لأنها لا تتمكن من تأسيس المعايير إلا بواسطتها.

إن هذه الصلة بمسألة الضمانة واليقين الممكنين في الفلسفة تعني من بين ما تعني أنه لكي نثبت إمكانية غاية التأسيس لا بد أولا أن نعلل شرعية التوق إلى اليقين وإلى الضمانة. فحجاج كولمن في هذا المجال ينازع

في هذه السبيل الفكرية. فإذا كان غير ممكن أن نحوز على اليقين أو أن نحصل عليه فإنه كذلك لا معنى للتمييز بين درجات مختلفة من اليقين. وإذا كان التمييز بين درجات اليقين عديم المعنى فإن كل شيء ينبغي يعتبر مضمونا أو غير مضمون بنفس الدرجة وكذلك يقينيا وغير يقيني بنفس الدرجة. وبالتالي فإن المفردات مضمون وغير مضمون ويقيني وغير يقيني تفقد معانيها. وإذا كان الأمر كذلك فينبغي ألا يبقى لنا بإطلاق أساس نحتج به لشيء أو عليه.

وإذا لم يكن بالوسع أن نحصل على غاية اليقين فإنه لن يوجد كذلك مقاييس لنجاح النظريات ولعدم نجاحها وهو ما يعني بالمقابل امتناع وجود فلسفة معيارية (**كولمن** 1986 ص. 60) بل وأكثر من ذلك: **فإذا تساوت الأشياء في الطابع الإشكالي (غير يقيني وغير واضح) فإن عبارة «إشكالي» تفقد معناها.** ولن نكون عندئذ بحاجة إلى أسس إذا كان لا يوجد شيء إشكالي. كما أن التأسيس يكون عندئذ غير ممكن إذا كان لا شيء فيه إشكال. (ص.164) ذلك أن المقصود بالتأسيس هو العودة بالإشكالي إلى ما ليس بإشكالي لفهمه.: **«لا معنى لحجاجنا عامة إلا لأننا نهتم بأدلة أو بدرجات يقين مختلفة القوة. فمن يعتبر الأشياء كلها متساوية الضمانة أو عدم الضمانة يفقد كلمة مضمون أو غير مضمون وكذلك كلمة تأسيس وحجاج ونقد يفقدها معانيها»** (**كولمن** 1985 ص.65).

يعتبر البحث عن الحقيقة عند كولمن غير قابل للفصل عن اليقين وذلك لوجود فرق بين واقعة كوني مقتنعا بأني لا أملك أي حقيقة وبين واقعة أني غير متأكد بأني لا أملك الحقيقة. فإذا بحثت عن شيء فإني أبدأ باليقين أني لا أملك شيئا وليس بعدم اليقين بأني ربما لا أملكه. وهذا البحث ينتهي باليقين بأني وجدت شيئا وكذلك بالقناعة بأني صرت حائزا على الحقيقة. والقناعة تعني استبعاد عدم التأكد. ومفهوم البحث يتضمن

حتما مفهوم اليقين كذلك (راجع فنك 1981 ص.22-23).

ففي الحجاج نناقش بعض القضايا الإشكالية القضايا التي نكون غير متأكدين من صدقها أو من كذبها. ولا يقع في الحجاج نقد القضايا الإشكالية فحسب بل ونقد تأسيسها كذلك. وهو يرى أن الأسس التي تدعم القضايا لا تتعلق مباشرة بصدق القضية التي فيها إشكال أو بكذبها بل إن الحجج تقتصر على جعلنا متاكدين بأن الأمر يتعلق هنا بقضية صادقة. لذلك فصلة الحجاج الأولى هي صلته باليقين والتأكد ولا تأتي صلته بالحقيقة إلا في المقام الثاني (راجع نفسه ص.23). وهكذا فبوسعنا أن نصوغ أطروحة تداولية متعالية أوسع على النحو التالي: فالتوق إلى اليقين ذو معنى ولا يمكن للفلسفة والعلم أن يتنازلا عنه. وحتى نحصل على هذا اليقين نحتاج إلى غاية التأسيس. وعلى هذا التصور يأتي رد فعل العقلانية النقدية بهذا الأطروحات المضادة:

1 . لا يوجد في معرفتنا كلها أي تأكد مطلق.

2 ـ البحث عن اليقين يؤدي إلى الوثوقية ويحول دون تقدم العلوم.

3 ـ إذا كان لا ينبغي أن يصح كمعرفة إلا ما كان عقدا معلل الشرعية فإن العلم لن يبقى موضوع معرفة علما وأن العلم يكاد أغلبه أن يكون تقديرات (فرضيات).

4 ـ ونظرية المعرفة التي تتوجه نحو البحث عن اليقين لا تستطيع أن تفهم الخصائص الأساسية للعلم أعني بالذات كون العلوم تنقد نظرياتها الذاتية والعلماء يبحثون عن أخطائهم بقصد واع (راجع بوبر 1973 ص.77-90).

وقد أسس ألبارت في كتابه «مصنف في العقل النقدي» الأطروحة الأولى القائلة بامتناع اليقين النهائي بالاعتماد على النظرية القائلة باستحالة أن نتجنب خيار منشهاوزن الثلاثي ثم دعم الأطروحة الثانية بالجزم ، أن

التوق إلى اليقين والبحث عن الحقيقة يتنافيان في الغاية إذا أراد الإنسان ألا يكتفي بالحقائق الجوفاء، (ألبارت 1986 ص.33). » فكل اليقينيات في المعرفة من صنع صاحبها ومن ثم فهي عديمة القيمة في المسعى إلى إدراك الواقع. ومعنى ذلك أننا نستطيع دائما أن نصطنع اليقين حتى نضمن بالوثوقية لأي جزء من أجزاء قناعاتنا حصانة ضد كل نقد ممكن ومن ثم تأمينه ضد الفشل، (ص.165) (نفسه ص. 30).

إن الفرق الحقيقي بين هاتين النظريتين في مسألة المنزلة الفلسفية لطلب اليقين والتأكد وعلاقتهما بطلب الحقيقة يتمثل مرة أخرى في اختلاف النظرة إلى الحجاج الفلسفي وبالتالي في اختلاف النظرة إلى المعرفة الفلسفية. ففي حالة التداولية المتعالية يكون الحجاج بالتأسيس مناسبا للبلوغ إلى اليقين في المسائل المتنازع فيها أعني البلوغ إلى حقيقة يمكن أن يقبلها بوصفها كذلك كل المشاركين في جماعة الحجاج. وهذا لا يبدو ممكنا إلا عندما تكون هذه الحقيقة قد تأكدت بيقين كبير. وهنا سيتم توسيع البرنامج الذي تقول به المنهجية التداولية وبفضله يتحقق الوصول إلى هذه القناعات كهدف ذاتي صحيح للمعرفة العلمية القناعات التي لا يمكن أن تؤدي إلى أي اعتراض آخر من قبل أي عضو من أعضاء جماعة التواصل المثالية ولا شيء غير هذه القناعات يمكن أن يدعي منزلة الحقيقة الأخيرة (المطلقة).

وتبعا لذلك فإن المعرفة العلمية لا يمكن أن نتصورها هي بدروها بحثا في الواقع بل هي بالأولى عملية حجاج بوصفها تواصلا بين أعضاء الجماعة العلمية يتبادلون فيه الحجج لصالح القبول بالفرضيات أو ضده. وهذا الحجاج الذي يتوسط في التأسيس لا علاقة له مباشرة بالحقيقة بل هو في المقام الأول متعلق باليقين الذي يطابق كولمن بينه وبين الدليل. وفي صلة بأخلاق التواصل يضع كولمن السؤال التالي: « ما المعنى الحقيقي لعبارة

نريد أن نعلم شيئا حقا ؟» ويجيب أنه من البين أن القصد مضاعف: «إنها تعني عنده أننا في غاية جهودنا نعطي رأيا صادقا في المسألة المطروحة أعني حلا صحيحا للمشكل ونريد أن نحصل على اليقين بأننا توصلنا بما قدمناه إلى حل صحيح (أفضل حل ممكن) (راجع كولن 1985 ص. 189).

والحصول على اليقين حول شيء ما يعني التخلص من كل شك حوله. والنواة المنطقية للشك هي التناقض هي أن نتناقض. والتناقضات تزلزل قناعاتنا فنقع في الشك. فينتج عن ذلك أن الحصول على اليقين يعني التخلص من كل مبرر للتناقض. وبالضبط فاليقين يحضر عندما يغيب التناقض. فعندما لا يناقض أي أحد من جماعة التواصل اللامحدودة حلا ما فإن الحل يكون عديم التناقض ومن ثم فهو حل يقيني وبيّن. فنكون قد وجدنا مثل هذا الحل الذي يوافق عليه الجميع ونكون قد توصلنا إلى الإجماع.

4.3 ـ تلخيص الأفكار الأساسية لنموذج غاية التأسيس التداولية المتعالية (التفكرية)

إن طريق الفكر التي يتبعها أصحاب التداولية المتعالية هي الطريق التي تقبل الخاصيات المميزة المتمثلة في وجهات النظر التالية: (ص.166)

1 ـ نستعمل التفكر المتعالي للبحث عن المبادئ النهائية للحجاج الفلسفي ومن ثم للبحث عن مبادئ الفلسفة.

2 ـ ونستطيع بهذا التفكر كذلك تبليغ شروط الحجاج المعيارية لغيرنا وكذلك إلزامية هذه الشروط.

3 ـ وتستعمل هذه المعايير تأسيسا إضافيا هو تأسيس يمكن تحقيقه بحجة «أنت أيضا».

وهنا يكون خيار منشهاوزن الثلاثي صالحا لأن يكون منطلق

الخيار الذي قال به ألبارت أعني الوضعية التي تجعل الإنسان لا يستطيع أن يؤسس المنطق تأسيسا استنتاجيا أولا لكنها الوضعية التي تكون من جهة ثانية مفروضة مسبقا وبصورة دائمة في كل التأسيس. فينتج من ثم أن المنطق شرط إمكان للحجاج وأن المرء لكي يؤسس المنطق يحتاج إلى تأسيس فلسفي أعني تفكرا متعاليا في شروط إمكان الحجاج وشروط صحته: **«فإذا (....) جزمنا أن أمرا ما لا يمكن بصورة مبدئية أن يؤسس لأنه شرط إمكان في كل تأسيس فإننا نكون قد حققنا فهما بمعنى التفكر المتعالي»** (أبل 1973 ص.406).

ويقصد أبل بالحجاج خطابا أو **«مابعد تواصل»** بصفته تواصلا حول التواصل الجاري في استعمال اللغة خلال التواصل الفعلي. فالحجاج يفترض جماعة تواصلية حقيقية ويفترض معها كذلك الاعتراف بكل الأعضاء بوصفهم متساوين في شرعية كونهم أطرافا في النقاش. ولا يمكن تقويم الممارسة الحقيقية للحجاج إلا بالقياس إلى هذه الجماعة التواصلية التي هي جماعة حقيقة وجماعة مثالية في آن. فينتج من ثم أن الحجاجات تكون حتما حوارية بل إن كل تفكير هو بعدُ وفي الحقيقة حوار مستبطن لجماعة حجاجية بالقوة.

وبالتالي فإن كل خيار وعمل يفترض على الأقل ضمنيا الاعتراف بقواعد الحجاج. لذلك فإنه يصح القول إن من يطلب تعليل شرعية معايير الحجاج مثلا أو ينتازع فيها (لا بد أن يكون) قد سبق له الاعتراف بها. وتلك هي الحجة المعلومة بعد والمسماة حجة «وأنت أيضا» بمعنى تذكير العارض للمعارض بالإشارة إلى أنه بعبارته الذاتية قد اعترف بعد بأطروحة العارض اعترافا صريحا أو ضمنيا. وبحجة «أنت أيضا» هذه يشير أحد طرفي النزاع إلى ما قد يحصل من تناقض في جزوم الطرف

الثاني. ولأنه من بين حكمين متناقضين لا بد أن يكون أحدهما على الأقل خاطئا فإن مثل هذه الإشارات هي ضمنيا كذلك دعوات للمنازع على الأقل لكي يسحب جازم أحكامه. فيكون الحجاج هنا في شكل إشارات إلى التناقض.

وعندئذ فالسؤال لا يكون إلا: هل مثل هذا الحجاج حجاج صحيح ؟ وبوسعنا أن نشك في ذلك. فالحجاج لم يبين أن أطروحة العارض مقبولة ومن ثم فأطروحته لم تؤسس بهذه الإستراتيجية الحجاجية. فمن وجود تناقض بين حكمين ينتج فعلا أنه على الأقل احدهما خاطئ لكن لا ينتج أن الثاني صحيح ولا ينتج في أي حال تحديد أي الحكمين هو الصحيح (راجع لومر1990 ص.448-449). إن حجة التأسيس الأخير تستند إلى الأفكار التالية:

1 ـ إذا كانت قضية محددة تنتسب إلى ما ينبغي لمن يحاجج حجاجا ذا معنى التسليم به فإنها قضية بريئة من كل شك.

(ص.167) 2 ـ وإذا انتسبت القضية ‹ق› إلى ما ينبغي أن يسلم به المحاجج حجاجا ذا معنى فإنه ينتج عنه

3 ـ أن القضية ‹ق› بريئة من كل شك (راجع فنك 1981 ص. 53).

وتتقوم حجة التأسيس الأخير في هذا النموذج من استنباطٍ مقدمتاه هما 1و2 المشار إليهما أعلاه. فينتج من ثم السؤال التالي: أليست هاتان المقدمان هما بدورهما مقدمتين إشكاليتين؟ وينبغي لنا أن نسأل هذا السؤال لأنه من البين أن هاتين المقدمتين جزء من نظرية في الحجاج بوصفهما من مفروضاته. وبالتالي فعلى كل حال يمكننا أن نسأل: هل هذه النظرية في الحجاج هي بدورها نظرية غير قابلة للشك ؟ وينبغي هنا أن نطرح مسألة أشمل: كيف يمكن علاج الحجاج ومفروضاته ؟

إن التداولية المتعالية ترى لهذا العلاج حلين ممكنين:

1 ـ يمكننا أن نعالج الحجاج بصفته مسألة نظرية فنضع فرضيات حول هذا الموضوع ونناقشها دون أن نأخذ بعين الاعتبار أن «الحجاج يتدخل هنا مرتين أعني بوصفه علاج الموضوع المشكل أولا ثم بوصفه الموضوع نفسه» (فنك 1981 ص. 54). ولكن عندما ننهج النهج الذي يجعلنا «نتجاهل الأعمال الحجاجية الفعلية والحقيقية وما ينتسب إليها من معرفة بحيث لا نأخذ بعين الاعتبار إلا ما يرد صراحة في الحجاج بحسب الحالات دون ما فيه من مسكوت عنه من حيث هو معطى أو ملتزم بصحته تكون صلتنا مقصورة على قضايا حول الحجاج التي هي متساوية بخصوص المنظور المحدد: إنها تعتبر بصورة ذات معنى داحضة كلها ولا وجود لعلة تحول وجوبا دوننا واعتبارها قابلة للشك اعتبارا ذا معنى.وإذا كان ذلك ممكنا فإنه بوسعنا خاصة أن نسأل عن أساس صحتها سؤالا ذا معنى. وبالفعل فهذا السؤال يتجدد دائما» (نفسه). وإذا استعملنا النموذج التقليدي خلال النظر في الحجاج أعني نموذج المجالين مجال الموضوع ومجال ما بعد الموضوع (أي المجال الذي يجعل مجال الموضوع موضوعا له) فإنه ينتج حتما عودة لا متناهية في عملية التأسيس (تسلسل التأسيس المدبر) ومن ثم فخيار منشهاوزن الثلاثي يكون النتيجة المنطقية. وهذه الإمكانية يمكن أن نصنفها بكونها «موقفا نظريا».

2 ـ لكننا نستطيع أن نسند شرح الغرض «حجاج» بالصورة التالية آخذين بعين الاعتبار أن الفعل النظري وموضوع الفعل النظري هما شيء واحد ، وإذن فيمكن-خاصة وعلم الحجاج متوفر ومن ثم فهو مستقل بإطلاق عن موضوع الكلام بحسب الحالات-أن نحاجج محاججة ذات معنى وأن نصل عندئذ العلم المنتسب إلى القدرة على الحجاج (العلم بأفعال الكلام في اللغة الوطنية وفي اللغات الأجنبية التي نستعملها حتى نستطيع موضعة حججنا بما تقتضيه وضعية الحجاج والعلم بالقواعد التي لا يمكن تعديها من دون أن تصبح خصائص حجاجنا غير مقبولة الصحة إلخ..) نصله بالوضعية أو أن

نجابه به القضايا النظرية المستشكلة حول الحجاج وحول مفروضات الحجاج، (نفسه)

فإذا سلكنا بصورة تجعلنا في شرح القضايا النّظرية حول الحجاج وحول مفروضاته التي هي ذاتية لما ندعيه من معرفة عملية بالحجاج نعتبرها موجودة بالفعل ومتضمنة في المعرفة العملية المدعاة في الشرح النظري فإننا نكون أمام قضيتين حول الحجاج ونوعين من اليقين أي أمام: (ص.168)

يقينيات معبر عنها صراحة وقابلة للصوغ الإشكالي.

ويقينيات تجعل الصوغ الإشكالي يكون ممكنا.

وتلك هي اليقينيات التي نسميها «الموقف التفكري الصارم» الذي تمثله التداولية المتعالية (راجع نفسه ص.54-55). ويعد التمييز بين اليقينيات وراء القضايا التي تجعل الحجاج غرضا واليقينيات التي تعد حصانات المعرفة العملية في الحجاج أمرا مركزيا بالنسبة إلى حجة التأسيس الأخير. فإذا اقتصرت اليقينيات على القضايا النظرية فإنها تكون عندئذ داحضة بوصفها من حيث المبدأ قضايا قابلة للشك. لكن إذا ذهبنا مع ذلك إلى موقف تفكري صارم في مسألة التأسيس الأخير فإنه يتبين بوضوح أنه لا يمكن أن تحصل هنا عامة أي محاولة تعتمد على استنباط قاعدة موثوقة لليقين (راجع نفسه ص.55). وما نعتبره قاعدة لا تقبل أن يزعزعها أي شك بصفتها سابقة الوجود دائما عند المحاجج ينبغي كشفه والتعبير عنه لا غير: «**فالكشف والفهم بأن ما هو مطلوب سابق الحصول عندنا دائما هو المسألة الناتئة في التفكر الصارم لغاية التأسيس وليس هو استنباطه**» (نفسه).

4.9.1 الاعتراضات على حجة التأسيس الأخير في التداولية المتعالية.

تعتبر اعتراضات العقلانية النقدية على برنامج التأسيس الأخير في التداولية المتعالية ذات صلة خاصة بخصومة التأسيس الذاتية لكل من أبل وألبارت. والآن أريد أن أعالج بعض الاعتراضات الشائعة ضد هذه التصورات التي يقدمها ممثلو برنامج التأسيس البنائي[65].

1.5.3 ـ عدم قابلية مبدأ التأسيس الأخير للتأسيس.

والاعتراض الأول ذو صلة بمشكل تأسيس مبادئ التأسيس. فقد اعتُرض على أبل بأنه لم يقدم أي تأسيس لمبدأ عدم التناقض (الإنشائي) وبأن الكشف التفكري لا يقدم جوابا عن المسألة وذلك لأنه لا ينبغي استعمال حجة من نفس النوع لتأسيس مبادئ التأسيس. فإذا بينا أن للتأسيس الأخير لمبادئ التأسيس مبادئ أخرى فإننا سنقع في تسلسل مدبر لامتناه. ولهذه العلة كانت النتيجة: ، أن قاعدة عدم التناقض (التداولي) المقومة لحجاج التأسيس الأخير بقيت هكذا غير مؤسسة تأسيسا (ص.169) أخيرا ، (جتمن هجسلمن 1977 ص.347) . وينطلق هذا الاعتراض من فهم التأسيس بوصفه تراجعا إلى ما وراء ما هو بصدد التأسيس. لكن التداولية المتعالية تقترح فهما آخر للتأسيس. فالتأسيس عندها كشف للأسس وهو بنحو ما ،تذكر، (بمعنى الأصل الأفلاطوني) بما أن العارض في الحجاج يبين للمعارض فيه أنه هو ذاته يعترف بعد بما ينازع فيه.

2.5.3 ـ اعتراض ،المصادرة على المطلوب،.

---

[65] راجع س. ف. جتمن ر.هجسلمن مشكل التأسيس بين النزعة القائلة بالإرساء والنزعة القائلة بالخيار التوفيقي الوارد في، مجلة نظرية العلم العامة 8 ص.342-368 (جتمن هجلسمن 1977).

والاعتراض الثاني وثيق الصلة بالاعتراض الأول ونصه أن الأمر في برنامج التأسيس الأخير يتعلق بمصاردة على المطلوب وأنه حجاج دوري أولا وأنه ثانيا حجاج يستند إلى الاعتماد على مقدمات ليست مؤسسة « (وأنه) على المحاجج إذن أن يقبل بقضية إذا هو سلم بها مقدمة أو قاعدة في استدلاله حتى يتمكن من الاستنباط (منها)» (نفسه ص.348). وبعبارة أخرى فالتأسيس التفكري يجعل ما عليه أن يؤسسه مقدمة في تأسيسه. لكن التداولية المتعالية ترفض هذا الاعتراض المشير إلى الأطروحة القائلة بعدم إمكانية تجنب المصادرة على المطلوب فترد بمحاولة تأسيس قواعد الحجاج التي ليس لها ما بعدها أي بالذات بنفس ما تدعيه التداولية المتعالية (**كولمن** 1985 ص. 101). إن قواعد الحجاج لا يمكن أن تكون قابلة للتأسيس عامة إلا بنفس القواعد. وعندما نحاول أن نؤسسها بصورة أخرى كالإحالة على أمر آخر فإننا نقع في مصاعب خيار منشهاوزن الثلاثي. فتكون هذه المصادرة على المطلوب نواة النزعة المتعالية.

3.5.3 ـ اعتراض الخيار الوضعي.

والاعتراض الثالث (**جتمن هجسلمن** 1977 ص.351) يخص الخيار الوضعي الذي يقول به حل أبل. ويمكن أن نقدمه بالنقاط الثلاث التالية:

1 ـ **فيمكن أن نسأل دائما: ما الذي يمكن أن نفعله مع من لا يريد أن يحاجج؟**

2 ـ **ويبقى سؤال آخر أيضا: ماذا يمكن أن نفعل مع من يحاجج بطريقة أخرى ؟**

3 ـ **وأخيرا فإن المسألة تبقى قابلية قواعد الحجاج التي وضعها أبل للاتباع.**

ويمكننا أن نلاحظ بخصوص النقطة الثالثة أن قواعد الحجاج هي

في نفس الوقت قواعد خلقية (قواعد أخلاق التواصل) وهي بصفتهاتلك تنسحب على مجال الواجب (لا مجال الواقع). وقواعد الحجاج هي تلك القواعد التي بمقتضاها ينبغي أن تعمل جماعة التواصل المثالية بصفتها جماعة حجاج وهي قواعد تتحقق كذلك في جماعة التواصل الفعلية. لكن ذلك لا يعني أنها لا علاقة لها عامة بجماعة تواصل فعلية. فالمعايير الخلقية ينبغي ألا تقتصر إحالتها على الواجب بل من البين أنه يجب كذلك أن تكون ذات صلة بالموجود حتى نتجنب التطرف الخلقي. فالمعايير التي (ص.170) لم نحصلها إلا من الموجود يمكن لها مع ذلك في الغالب أن تدعي لنفسها منزلة المعايير لكنها بالأحرى معايير نهج معتاد لا تعكس إلا الموجود لا الواجب.

أما النقطتان الأخريان من هذه الاعتراضات فيترتب عليهما أن كل إنسان عليه وينبغي له بتحكم كامل أن يختار قواعده الخاصة في حجاجه. وخلف هذه المسألة يختفي مشكل مركزي يخص نظرية أبل في الحجاج. فهذه النظرية وضعت قواعد حجاج مناسبة لجماعة حجاج تسعى إلى الإجماع في المسائل المتنازع فيها. لكننا يمكن كذلك أن نسأل هنا: **ما العمل مع الذين لا يسعون إلى الإجماع ؟** ويبدو الجواب في متناول اليد: **ينبغي استثناؤهم من جماعة الحجاج.** ولكن ماذا يحدث مع ذلك إذا كانت أغلبية المشاركين في التواصل ليست لهم مصلحة في الإجماع؟ عندئذ تصبح هذه الظاهرة غير السوية سوية.

فيكون السؤال: **كيف نؤسس الظاهرة السوية المتمثلة في السعي إلى الإجماع ؟** ومن الواضح أننا نحتاج هنا إلى تأسيس انثروبولوجي بالاعتماد على شيء ما كطبيعة البشر أعني طبيعة الاجتماع وأننا من حيث ماهيتنا الاجتماعية مجبرون بطبعنا على الإجماع وإلا فإن التعايش في المجتمع

يصبح غير قابل للتصور. أو قد نحتاج إلى تأسيس كوني بمعنى «الاشتراكية المنطقية» عند بيرس أي إن تطور الكون كله يبين لنا التوق إلى التوحيد والتفاهم.

يبدو من الواضح أن التداولية المتعالية تنطلق في تتويمها لهذه المسائل من تصورات لقواعد الحجاج مختلفة تمام الاختلاف. فلا شك أن شيئا ما من حرية الاختيار لقواعد الحجاج أمر ممكن. لكن ذلك يكون في حدود معينة وعندما يتعلق الأمر بقواعد هامشية لا تمس قواعد الحجاج المركزية. ولب القواعد هو تلك التي تنظم استعمال أفعال الكلام الإثباتية (وإليها تنتسب دعاوى الصحة. وينبغي أن تكون الاثباتات مؤسسة وهي قابلة للنقض). والقول إن هذه القواعد قابلة للاختيار الحر بإطلاق أمر ليس قابلا للتسليم به في نظر التداولية المتعالية وذلك لأن هذا اللب يدعم بصورة كاملة إمكانية التفاهم المشترك بين الذوات أي إمكانية التواصل وإمكانية النقد وإمكانية النزاع وإمكانية الدحض وإمكانية النقاش عامة. وتباشر التداولية المتعالية تاسيس قواعد الحجاج بالاعتماد على نظرية أفعال الكلام وتحليل الإثبات (التقرير) ودعاوى الصحة المرتبطة بهما. وهذا الرأي يرفض المسألة المتعلقة بكيفية تأسيس نظرية أفعال الكلام التداولية ذاتها.

4.5.3ـ الاعتراض على «العقلانية المبدئية» أو «لائمة الوثوقية».

هناك اعتراض آخر على غاية التأسيس التفكرية يحتاج كذلك إلى الصوغ: إنه الاعتراض الذي أثارته مواقف الفيلسوف ه.ف.سبنر (راجع سبنر 1987 ص.52-60) القريبة من العقلانية النقدية والذي وقف موقفا

مركزيا في خصومة التأسيس. ويتعلق الأمر بتهمة العقلانية المبدئية عند أبل. فسبنر يلاحظ: «أن المنعرج التداولي التأويلي آل في بحثه عن منطلق (ص.171) ليس له ما بعده إلى أن برنامج التأسيس الأخير للتداولية المتعالية صار مستندا إلى خيار مسبق دون تفكير وعمليا دون نقاش وغير قابل للامتحان التجريبي لصالح عقل تفكري متصف بمبدأ عقلاني مشترك ذي مبادئ كونية وقواعد عامة إلخ.. في شكل معايير أساسية وما بعد معايير ونتائج معايير وترابط معنوي وموضوعي» (سبنر 1987 ص.53). فيكون الأمر هنا متعلقا بعقلانية مبدئية ومن ثم بفلسفة مبدئية فلسفة تبحث بمقتضى المبدأ ولها المزية النسقية المستمدة من كونها ينبغي أن تبين المبادئ التي ليس لها ما بعدها المبادئ التي على قاعدتها يتأسس علم الإنسان وعمله[66]. وهذه العقلانية المبدئية تقبل الوصف المميز بالعلامات التالية: عدم قابلية النزاع (لا شك لا يمكن المزايدة عليها (لا بديل) ليس لها ما بعدها (لا إمكان للرجوع إلى ما يتقدم عليها).

وبين أن أسس مثل هذه النظرة إلى الفلسفة تتمثل في كوننا بغاية التأسيس نتوق إلى اليقين. وهذا التوق سببه هو بدوره أن القناعة بضرورة التأسيس الأخير الفلسفي تنتسب إلى نموذج عقلانية تقليدية شديدة التأثير لكنها في الغاية قابلة للتجاوز (هكذا يرى سبنر). وإذن فنص الاعتراض أن أبل قد تبنى موقف العقلانية التقليدية أي العقلانية ذات الاتجاه التأسيسي ومن ثم العقلانية الوثوقية (العقلانية بوصفها وثوقية). ولا بد هنا من الملاحظة مباشرة أن الأمر يتعلق في كل حالات نظرية العقلانية بعقلانية مبدئية. ذلك أن كل نظرية في العقلانية اعتادت أن تقدم مبدأ مميزا للعقلانية بوصفه مبدأ رئيسيا (سواء كان مبدأ تأسيس أو مبدأ نقد أو حتى مبدأ شك كالحال عند مركار). كل عقلانية هي إذن عقلانية مبدئية.

والسؤال الذي يبدو بنحو ما أهم سؤال هو: **هل إن كل محاولة للتأسيس أوكل نموذج للتأسيس ينبغي حتما أن يعتبر وثوقية؟ وهل التوق إلى التأسيس من علامات الوثوقية ؟** فبين أن ما يعتبر قضية وثوقية هو نوع القناعة التي يمكن وصفها بكونها قناعة غير نقدية وغير مؤسسة لكونها تُسلمت من دون أن تكون ذات قيام ذاتي. لكن حجج التأسيس الأخير التي طورتها التداولية المتعالية تأسست بفضل تفكر متعال وبفضل تفكر في الاستعمال الفعلي للغة تفكرا في متناول الجميع. ولهذه الحجج في ما يمثل لبها المتين خاصية كونها تقبل النقد. ذلك أن هذا اللب يعرض شروط إمكان النقد وشروط صحته. ولا يمكن أن نقبل بشكل معين من **لائمة الوثوقية** ضد نظرية التأسيس الأخير التي للتداولية المتعالية إلا في هذه النقطة الأخيرة. فمسألة هل إن عدم قابلية النقد لأسس التأسيس الموثوقة تتضمن حقا وثوقية مسألة تقبل الجواب على أساس إعادة صوغ أفكار التداولية المتعالية (ص.172) حول منزلة مبدأ الداحضية وحول موقفه في نسق هذه النظرية.

6.3 - داحضية - إجماع - تأسيس[67]

إن المسألة الرئيسية التي وقع الجواب عنها هنا هي: هل تقبل نظرية المعرفة القائلة بداحضية المعرفة العلمية التوفيق مع نظرة إجماعية في الحقيقة وبالتالي مع غاية التأسيس الفلسفية ؟ يرى أبل أن هذه المواقف الثلاثة المشار إليها (الداحضية والإجماع وغاية التأسيس) تفترض بعضها البعض بل إن بعضها يقتضي البعض الآخر (**راجع أبل** 1987 **أ** ص.118). كما أن أبل مثله مثل أصحاب العقلانية النقدية يطلب أن تؤخذ الداحضية بعين الاعتبار ويقول إن الداحضية المبدئية للعقل الإنساني لا تعارض قطعا

---

[67] راجع ك.أ. أبل «داحضية نظرية الإجماع في الحقيقة وغاية التأسيس» الوارد في منتدى الفلسفة باد همبور 1987 ص.116-211 (أبل 1987 أ).

النظرة القائلة بغاية التأسيس أو النظرية الإجماعية في الحقيقة.

1.6.3 ـ مبدأ الداحضية عند بيرس وأبل

خلال نظره في مبدأ الداحظية استند أبل في الأخذبه على مفهوم الداحضية كما طوره ش.سز بيرس. وحاول أن يبين أن تعميم هذا المبدأ الذي هو من الخصائص البارزة للعقلانية النقدية قد آل إلى فهوم سيئة معينة بخصوص مدى فاعليته. إن سياق مبدأ الداحضية الذي كونه بيرس هو **نظرية التطور في العلم**. وهي نظرية تندرج بدورها في نظرية تطور كونية. فلا ينبغي أن يفهم من ذلك بالداحضية نظرية شكاكية في المعرفة بل هي طلب يقوَّم بترابطه مع نظرية في تجويد علمنا (**راجع أبل** 1987 أ ص.119). فلا ينبغي في العلم أن نشك في كل شيء بالفعل بل أن نكون قادرين على الشك في كل شيء بالقوة. ومبدأ الداحضية لا يقتضي شكا كليا بالفعل بل هو يقتضي شكا كليا بالقوة أعني الشك الذي يكون في خدمة التقدم العلمي.

وطبعا فثم وجه شبه بين بيرس وبوبر. إذ إن بيرس مثله مثل بوبر على رأيه أن تجربة واحدة يمكن لها أن تدحض أي فرض دحضا مطلقا. ومن ثم فإن إستراتيجية البحث ينبغي أن تكون بحيث تجعلنا نبحث بقصد في كل نظرية أو فرضية نراها عن الأمثلة المضادة الداحضة لها. فينتج من ثم أن لب النزعة الداحضية منهجيا ليس هو شيئا آخر غير التقدم المنهجي الواعي **لنظرية الانتخاب الطبيعي** مطبقة في مستوى (نظرية) تطور (المعرفة) العلمـ(ية) (**التطور بتوسط الانتخاب**).

وينبغي هنا ألا نهمل الإشارة إلى أحد الفروق بين بيرس وبوبر. فدافع بيرس للقبول بالداحضية لا يمده بمجرد ما يقتضيه الاختبار الدائم للفرضيات فحسب بل هو يمده كذلك بفكرة معيارية لنشأة الفرضيات

وثباتها أعني إمكانية تصديقها. أما عند بوبر فإن مبدأ التكذيب الذي يستند إلى مبدأ الداحضية هو البديل الوحيد من طريقة التحقق (من الفرضيات). فالفرضيات عنده لا ينبغي تدعيهما (أعني تأسيسها) بل ينبغي دحضها لأن الداحضية تستثني كل إمكانية لتعليل شرعية (الفرضيات والنظريات) تعليلها الإيجابي.

ولمبدأ الداحضية (عند أبل) مكانته في منطق البحث والتحقق أعني أنه لا يستثني إمكانية تدعيم الفرضيات. وتتميز عملية البحث هذه (ص.173) باستعمال الأقيسة الشرطية (**الاستنباط الشرطي**) والأقيسة الاستنتاجية والاستقرائية. والمعرفة التأليفية (**الأقيسة الشرطية والاستقرائية**) هي الوحيدة التي يمكن أن تكون داحضة (**راجع نفسه ص.120**). وإذن فليست معرفتنا كلها داحضة بل حصائل الأقيسة التأليفية. والمعارف غير القابلة للداحضية يمكن أن تدعم بالإجماع الذي تصل إليه الجماعة العلمية غير المحدودة بعد عملية بحث طويلة. والإجماع يصف طريقا للتعليل الإيجابي (التحقق) للعلم التحليلي (غير التجريبي). لذلك فإن مبدأ الداحضية لا يقبل الاستعمال ذا المعنى إلا في المعارف التجريبية.

2.6.3 - نظرية الحقيقة الإجماعية التداولية المتعالية[68].

يرى القائلون بنظرية الحقيقة الإجماعية أن موافقة الذوات المشاركة في المعرفة (**الإجماع**) هي معيار الحقيقة. ويرون أن نظرية الحقيقة عند بيرس تفسر معنى الحقيقة في صلتها بـ«**القاعدة التداولية**» لدلالة المعنى. ويتعلق الأمر هنا بتفسير مفيد تداوليا لدلالة الرموز اللسانية عامة. وقد

---

[68] راجع الفصل «نظرية الحقيقة الإجماعية التداولة المتعالية من حيث هي لازمة عن نظرية المعرفة القائلة بالداحضية أعني نظرية العلم» (أبل 1987 أ ص.138-171).

حاول بيرس أن يجيب عن سؤال المعنى الذي لمفهوم الحقيقة عند جماعة من العلماء لأن هذه الجماعة هي عنده سياق التحقق العملي من دعاوى الحقيقة التي للقضايا العلمية. وفي ذلك ما يشبه المؤسسة « التي لا تمثل نظاما (مثبتا لذاته) محدودا فرديا أو اجتماعيا بل هي لا تتكون مبدئيا إلا بفضل فكرة منظمة لبناء الإجماع اللامحدود بين الذوات حول معايير للحقيقة قابلة للاستعمال» (أبل 1987 أ ص.42).

إن طريق بيرس الفكرية يمكن بيان خاصيتها المميزة على النحو التالي. فلكي يكون بوسع البحث العلمي عامة أن يكون ذا معنى يمكننا بل وينبغي علينا أن نلتزم بنحو ما بمثال منظم هو مثال الحقيقة مفاده أنه ينبغي أن يصل جماعة العلماء التجريبيين الذين يعملون بالشروط المثالية خلال مسار المعرفة العلمية الطويلThe long run إلى رأي صحيح حقيقي مشترك بين الباحثين أعني إلى رأي يكون بوسع أي كان أن ينازع فيه على أساس معايير قابلة للاستعمال. ومثل هذا الرأي ينبغي أن نعتبره مطابقا للحقيقة وينبغي أن يعتبر من حيث هو رأي صحيح حقا ومشترك بين الذوات الباحثة في نفس الوقت تمثُّلا مطابقا للوجود الحقيقي(راجع أبل 1987 أ ص.142-143). وإذن فهنا كذلك يعتبر الإجماع العقلاني لجماعة العلماء مقياسا معياريا للحقيقة. (ص.174)

3.6.3 ـ غاية التأسيس ومبدأ الداحضية[69]

وحتى يمكن أن تكون غاية التأسيس قابلة للتوفيق مع مبدأ الداحضية في نظرية العلم ينبغي على رأي أبل أن نحقق فصلا متعاليا بين الاختبار التجريبي والقضايا القابلة للتكذيب في العلوم التجريبية من جهة أولى وتلك القضايا أو المبادئ التي تعتبر في تصور الاختبار التجريبي بعد مفروضاتٍ ضمنيةً من جهة ثانية. ومن هذه المفروضات على سبيل المثال مبدأ عدم التناقض الإنشائي[70] وكذلك مبدأ الداحضية. وهذا الفرق المتعالي هو أساس الفرق بين صنف القضايا الفرضية الداحضة وصنف القضايا التي هي بصفة مبدئية غير داحضة. كما أن من هذا الصنف الثاني مبدأ كلي هو مبدأ الداحضية المطبق على ذاته. وإذن فقضايا هذا الصنف تشبه البديهيات غير القابلة للشك.

ومن ثم يبرز هذا المشكل: كيف يمكننا التوفيق بين مسلمة الداحضية

---

[69] راجع فصل غاية التأسيس هل هي قابلة للتوفيق مع مبدأ الداحضية أم غير قابلة، (أبل 1987 أ ص.172-190) وكذلك الفصل «هل يناقض مبدأ الداحضية مفروضات البداهة التي لا تقبل الشك؟» (أبل 1976 ص.70-94).

[70] وهذا المبدأ مناظر لمبدأ عدم التناقض التقليدي لكنه لا يتعلق بالقضايا أعني بما من القول يطابق موضوع القول فيكون ذا صلة بالدلالة ومن ثم فهو مقصور على ما يسمى في اللغة بالجمل الخبرية بل هو يتعلق بالنوع الثاني من الجمل أعني الجمل الإنشائية مع إضافة معنى فعل الكلام التي تدل عليها صفة الفاعلية الواردة في وصف هذا المبدأ. ولما كان فعل الكلام لا يقتصر على الإنشائي بالمعنى التقليدي بل هو ملازم للخبري كذلك فإن هذا المبدأ يشمل كل أفعال الكلام ومن ثم فكلمة إنشائي هنا تتجاوز دلالتها التقليدية التي تحصرها في كونها قسيم الخبري: Das Prinzip des zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruchs

ومسلمة البداهة غير القابلة للشك عامة؟ يحل أبل هذا المشكل بالفصل بين الدرجة التفكرية من ألعاب اللغة العلمية (وما قبل العلمية) والدرجة التفكرية من التفكر التداولي المتعالي في بنية الألعاب اللغوية عامة:» وإذن **فمن وجهة نظر التفكر الفلسفي يمكننا القول في صلة بكل لعب لغوي عامة بما في ذلك ألعاب اللغة الفلسفية أن الشكل والنقد في إطارها لا يكون ذا معنى إلا بشرط أن نفترض قابليتها للتأسيس الكافي باستعمال البداهة النموذجية غير القابلة للشك. ولكن وفي نفس الوقت يمكننا كذلك أن نصوغ في مستوى هذا التفكر احترازا الداحضية كشك كلي بالقوة بخصوص البداهه النموذجية في كل الألعاب اللغوية باستثناء لعبة الشك الذي للعبة اللغة الفلسفية،** (أبل 1976 ص.66). إن الشك والنقد يفترضان دائما وبصورة مسبقة التأسيس ببدهية واقعة غير قابلة للشك شرطا لإمكانهما.

فمن جهة أولى يمكن لكل واحدة من مثل هذه البديهيات أن تخضع بصورة مبدئية للنقد بل وينبغي لها ذلك. ولكن من جهة ثانية كل نقد يتأسس على بديهية ما غير مشكوك فيها. والكلام هنا يدور حول البديهيات التداولية في الحجاج. وبداهة الوعي عند أي وعي شخصي لا يمكن أن تضمن صحة مشتركة بين الذوات. والعلة في ذلك هي واقعة كون اللغة لها وظيفة التوسط المعرفي وأن اللغة تنتسب إلى الشروط المتعالية لإمكانية تأويل العالم المشترك بين الذوات تأويلا مقبول الصحة منهم. والجواب عن سؤال صحة المعرفة المشتركة بين الذوات لا يمكن أن يحصل بالعودة إلى الذوات العارفة الفردية أي بالاستناد إلى بداهة وعي الفرد (**حتى لو كانت بداهة قبلية عند كل وعي عامة**) بل هي لا تكون إلا بتحقيق الإجماع على أساس خطاب حجاجي في جماعة التأويل التي يكونها العلماء (بيرس رويس) (أبل 1976 ص.68).

ولا بد هنا من إيراد بديهيات نموذجية للحجاج. فهذه البديهيات

(ص.175) اللسانية ينبغي إذن أن تمثل وصلا ضروريا بين البديهيات المعرفية وتحقيق الإجماع: «إلا أنه من جهة ثانية يبين الكلام على الارتفاع من بديهيات الوعي إلى بديهيات الحجاج التداولية في إطار ألعاب اللغة أن تحقيق الإجماع في جماعة التأويل للعلماء على أساس الخطاب الحجاجي لا يمكن إطلاقا أن نتصور إمكانه من دون عودة إبستمولوجية إلى بداهة المعرفة» (نفسه). ولا بد هنا كذلك من تحقيق الوصل بين الحجاج ذي الصلة بالخطاب واللجوء إلى بداهة المعرفة. وبذلك يتم التغلب على ما ينقص فلسفة الوعي: « فرغم أن أي بديهية من بديهيات الوعي لا تكفي لضمان صحة المعرفة المشتركة بين الذوات فإنه في الغاية لا بد مع ذلك لتأسيس الصحة الحجاجية في لعبة اللغة العلمية من التعليل بمثل هذه البدهية التي ينبغي مبدئيا لكل عضو مسهم في جماعة التأويل أن يرجع إليها بواسطة بديهيات الوعي الممكنة تجريبية كانت أو قبلية» (نفسه). وهذه البديهيات التداولية ليست هي عين البديهيات المعرفية بل هي مواضعات. لكن هذه المواضعات البديهية التداولية المتعالية ليست أبدا خيارات تحكمية بل هي ينبغي كبديهيهات حجاجية أن تكون قابلة للتأسيس من ناحية صلتها بنوع من البديهيات لا يقبل التعليل ببديهيات الوعي بوصفها تأويلات توضيحية (راجع نفسه ص.69). ويعني ذلك كله بالنسبة إلى أبل وساطة تداولية متعالية بين فلسفة الوعي وفلسفة اللغة التحليلية.

4.6.3 -غاية التأسيس ونظرية الحقيقة الإجماعية[71]

إن مسألة: هل مصادرة التأسيس الأخير تقبل التوفيق مع نظرية الحقيقة الإجماعية؟ تطابق مسألة: هل تقبل نظرية الحقيقة الإجماعية التوفيق مع نظرية الحقيقة البديهية؟ وقد سبقت الإشارة عديد المرات إلى

[71] راجع الفصل «غاية التأسيس: قابلية التوفيق مع نظرية الحقيقة الإجماعة أو عدم قابليته» (أبل 1987 أ ص.191-197).

أن المقصود بغاية التأسيس ليس هو عودة إلى شيء من جنس البديهيات المعرفية الخاصة. فالمعرفة هي بصورة قبلية معرفة عمومية وواقعة بتوسط اللغة ومن ثم فإن بديهيات الوعي المقصورة على الوعي ليس لها الرتبة المنهجية التي لمعايير صحة العلم. لكن لا بد لنا هنا من التمييز بين نوعين من معايير الحقيقة: **الإجماع من حيث هو معيار حقيقة والبداهة من حيث هي معيار حقيقة.**

إن غاية التأسيس تستند إلى شيء مماثل لبديهيات المعرفة غير الداحضة (**بديهيات اللغة**) التي تضمن صحة المعرفة (**نظرية الحقيقة البديهية في معناها الديكارتي التقليدي**). والبديهيات اللغوية لا تستثني الإجماع من حيث هو معيار للحقيقة. والترابط بين المعيارين يحدد أبل خاصيته بالصورة التالية: **«ماذا يمكن أن يبقى حقا من معنى لمصادرة تحقيق الإجماع إذا كان الأمر لا يتعلق-في أوسع معنى-بفرضية داحضة بل بقضية لا يمكن لنا أن نفهمها من دون أن نعلم أنها صادقة لأننا لا نستطيع المنازعة فيها بحكم مبدأ عدم التناقض الإنشائي: على سبيل المثال قضية «أفكر فأنا أوجد» أو بشيء من جنس القضية التي عقدت«أحاجج وإذن (فأنا) اعترف بقواعد -ومنها القواعد الخلقية كذلك-جماعة مثالية لا محدودة للحجاج»**(أبل 1987 أ ص.192). (ص.176)

ثم يضيف أنه يصح أن نقول-ما تعلق الأمر بقضايا من آراء التداولية قضايا لا يمكننا أن نفهمها من دون أن نعلم أنها صادقة أي بخصوص آراء تداولية متعالية لها ما يكفي من النص الصريح -أن نقول إنها بصفتها قضايا بديهية هي في نفس الوقت قضايا قابلة لحصول الإجماع عليها (نفسه ص.193). ويمكننا أن نعتبر بديهيا كل ما هو علم بالمفروضات التداولية المتعالية. إنها يقينيات مفروضة مسبقا وعلم قبلي

غير داحض من أجل المفروضات الحجاجية.

إن بديهيات المعرفة التقليدية من حيث هي بديهيات الوعي لا يمكن أن تكون قاعدة يبنى عليها معنى القضايا العلمية وحقيقتها وإلا فإننا نكون بنحو قد تبنينا فلسفة المصدر الأصلي (=الفلسفة الأصولية) Ursprungsphilosophie ذات الطابع الحديث: « فالبديهيات المعرفية هي على سبيل المثال ما ينتج عن «الأفعال القضوية» (أعني الإحالة المعينة للموضوع وفعل الحمل عليه) يتبعها صوغ الحكم. وبداية من ثم فهي متشاجنة مع استعمال اللغة وفاعلية الذات العارفة بمعنى تشاجن المعرفة واستعمال اللغة وممارسة الحياة في الألعاب اللغوية التي تكاد تكون مؤسسية أو أشكال حياة كما حللها فتجنشتاين في فكره المتأخر» (أبل 1976 ص. 62-63). وبالتالي فإنه لا يمكن أن نفكر في لعبة لغوية تعمل من دون حقائق بديهية تجريبية تداولية (نفسه ص.63). ومعنى ذلك أنها لا يمكن أن تكون مفهومة لدينا إذا لم يسبق دائما الاتفاق على الحقائق البديهية التجريبية: « وينتج عن هذا التشاجن في الألعاب اللغوية التي للحقائق المعرفية الممكنة على سبيل المثال أن تأسيس صحة المعرفة لا تتحقق باستنتاج القضايا بعضها من البعض في أنساق تبديهية كما يفعل علم اللغة الحديث أي علم المنطق ولا باللجوء إلى حقائق الوعي البديهية الحدسية كما يبدو في نظرية المعرفة الحديثة ذات المنبع الديكارتي. بل إن التأسيس من حيث هو تأسيس لصحة المعرفة ينبغي أن يكون دائما مستندا في نفس الوقت إلى حقائق الوعي البديهية الممكنة للأفراد الأكفاء من الذوات العارفة (من حيث هم ممثلون مستقلون للذات العارفة المتعالية عامة) وإلى القواعد القبلية المشتركة بين الذوات للخطاب الحجاجي الذي ينبغي أن نجعل في سياقه الحقائق البديهية المعرفية من حيث هي شهادات ذاتية ذات صحة موضوعية أن نجعلها ذات صحة مشتركة بين الذوات العارفة» (نفسه

ص. 63).

ويسلم أبل أن مبدأ الداحضية من المفروضات التي لا غناء عنها في منهج العلوم التجريبية. إلا أنه يرى كذلك أن البدهية بمعنى اليقين الذي لا يقبل الشك هي أيضا مما لا غناء عنه من المفروضات. وهو يقترب من مؤسس مبدأ الداحضية أعني بيرس الذي يلاحظ أن الشك ذا المعنى يفترض قناعات نعتبرها يقينية. كما أن الشك يفترض عند فتجنشتاين اليقين: « فالشك بما هو لعبة لغوية ذات معنى -ومن ثم النقد بمعناه عند بوبر وألبارت-لا يقبل التفسير مبدئيا من دون افتراض يقين لا يقبل الشك في آن» (نفسه ص.64). فينتج من ثم كذلك أن التأسيس ينبغي أن يرد إلى حقيقة بديهية مفروضة في لعبة لسانية ذات معنى. (ص.177)

لكن اللجوء إلى الحقيقة البديهية لا يمكن أن نعتبره لجوءا إلى عقيدة وإلى خيار تحكمي. كما أن النقد من حيث هو موقف الفلسفة ضد الوثوقية ينبغي أن يكون مؤسسا « أعني أن النقد نفسه ينبغي أن يكون قابلا للرد إلى مبدأ الحقيقة البديهية». (نفسه ص.65). فالنقد لا يمكن أن يكون سلطة نهائية مكتفية بذاتها بنحو ما للحجاج العقلي بل إن النقد هو أيضا ينبغي أن يفترض إطارا تداوليا متعاليا أعني إطارا للعبة لغوية ذات معنى تكون الحجج النقدية فيها والتأسيسات الممكنة بواسطة الرجوع إلى حقائق بديهية «تداولية» متناسبة فيما بينها (راجع نفسه).

ولعبة اللغة الفلسفية هي قول على كل الألعاب اللغوية. وليست المسألة إلا مسألة: هل يعتبر هذا القول من حيث هو نقد دحضا ؟ وهذه المسألة تتضمن مسألة أشمل هي: هل للنقد التقدم المنهجي على التأسيس؟ إن حقائق العلوم البديهية التداولية التي نلجأ إليها في عملية التأسيس تقبل النقد. ويطابق ذلك دور الفلسفة من حيث هي نظرية علم. وفي نقاشها حول العلوم تلجأ

الفلسفة كذلك إلى حقائق بديهية كما أن لعبة اللغة الفلسفية ينبغي لها كذلك أن تلجأ إلى حقائق بديهية لكن هذا النوع الثاني من الحقائق ينبغي ألا نخلطه بالحقائق البديهية الأخرى لأنه من حيث المبدأ غير قابل للنقد. وذلك هو الفرق الحقيقي بين العلم والفلسفة.

5.6.3. الحقيقة البديهية وغاية التأسيس.

دشن أبل غاية تأسيس فلسفي بصفته تفكرا تداوليا متعاليا حول شروط إمكان صحة الحجاج الفلسفي صحته المشتركة بين الذوات (راجع أبل 1976 ص. 70). وشروط إمكان الحجاج الفلسفي وشروط صحته هذه هي حقائق بديهية نموذجية (وتداولية) معينة. لذلك فأبل يدافع عن وجود حقائق بديهية نموذجية معينة لألعاب الحجاج الفلسفي ألعابه اللغوية وهي حقائق غير قابلة للشك. وبصفتها فهي تمثل أساس الحجاج المعياري. ويمكننا أن نصل إلى هذه الحقائق البديهية بتطبيق مبدأ الداحضية على ذاته. فهذا التطبيق على الذات يؤدي إلى مفارقة تشبه مفارقة الكذاب: «**هل مبدأ الداحضية داحض هو بدوره ؟ وفي حدود ما هو داحض فهو ليس بداحض والعكس بالعكس**» (نفسه ص. 71). فينتج من ثم أن مبدأ الداحضية ومعه المبدأ المستنبط منه أعني مبدأ النقد لا معنى لهما بخصوص الصحة من الآن فصاعدا إلا بالحد منهما بصورة تستثني على الأقل الحقيقة البديهية الفلسفية التي ينبغي أن يستندا إليها. ومن هنا فصاعدا يكونان مستثنيين من النقد الممكن (راجع نفسه ص. 71). وحتى تحافظ نظرية الحجاج الفلسفي على مبدأ الداحضية لا بد لها بالتالي أن تحد من مدى هذا المبدأ. وهكذا فقد فتح أبل البعد التداولي المتعالي لما لا يقبل النقد من

(ص.178) شروط إمكان النقد الصحيح المشترك بين الذوات.

وإذن فمسألة: ما الذي ينتسب إلى هذه الشروط التي لا تقبل النقد بصورة مبدئية لأن كل إمكانية للنقد تستند إليها مسألة تجيب عنها نظرية غاية التأسيس الفلسفية. وكما سبق أن أشرنا فإن الامر هنا يتعلق بتلك الحقائق البديهية النموذجية التي لا يمكن من دون تناقض وضعها موضع سؤال بواسطة النقد ولا بافتراض تأسيسها الاستنتاجي ممكنا (راجع نفسه). وهذه الحقائق البديهية لا يمكن المنازعة فيها من دون تناقض أو تأسيسها من دون دور. إن غاية التأسيس باللجوء إلى البداهة ليست (ص.179) لجوءا إلى عقيدة بل هي ضرورة في كل تفلسف ضرورة لا يمكن المنازعة فيها دون تناقض. وضد غاية التأسيس لا يمكن أن نستعمل إلا الحجاج الذي يعتبر تأويلا نحويا دلاليا للقضايا ومن ثم الحجاج الذي يتجرد من البعد الذاتي التداولي المتعالي للحجاج (راجع نفسه ص.72). وينتج من ثم كذلك الحد من تصور غاية التأسيس بمعنى استنتاج القضايا بعضها من البعض. وخطأ التجريد المؤسس لعلم المنطق ذي الوجهة الدلالية النحوية هو الخطأ الذي يرجع بعد الحجاج التداولي إلى ملكات علم النفس (راجع نفسه). وإذن فالأمر يتعلق بنظرتين للحجاج:

فإما أن نعتبر الحجاج نقاشا حواريا

أو أن نعتبره حديثا فرديا للتدليل.

فإذا اعتمدنا على التفكر التداولي المتعالي في الشروط الذاتية والمشتركة بين الذوات شروط إمكان الحجاج الصحيح والمشترك بين الذوات كان مشكل غاية التأسيس مشكل مبادئ الحجاج غير القابلة للنقد

أي مشكل مفروضات الحجاج التداولية المتعالية التي ينبغي لنا أن نعترف بها مسبقا وبصورة دائمة حتى يمكننا أن نحاجج حجاجا ذا معنى.

IV. مسألة التأسيس وغاية التأسيس

1 ـ بيان خصائص الوضعية الإشكالية لخصومة التأسيس

من البين أن مشكل التأسيس وغاية التأسيس يكمن في كون هذا النهج يختص بأن أي كائن ينبغي ألا يتأسس إلا على كائن آخر وهكذا يتوالى الأمر دائما ما أمكن كذلك حتى نحقق تأسيسا للكائن الموالي وهكذا دواليك. فيبدو أن نهج التأسيس يسقط في تسلسل مدبر لا نهاية له. وبذلك تظهر مسألة الغاية المعقولة لتسلسل التأسيس المدبر فيحيلنا مشكل التأسيس إلى مشكل غاية التأسيس.

مشكل غاية التأسيس هو إذن مسألة إمكانية تأسيس أخير معترف بصحته أو عدم إمكانيته. والجواب في هذه المسألة مناطه بطبيعة الكائنات التي يمكن لنا أن نعتبرها مؤسِّسة (أي نوع من الكائنات يمكن اعتبارها أسسا أخيرة). ويمكن لنا أن نضع الأطروحة القائلة إن مشكل التأسيس ليس يكمن جوهريا إلا في صورة المسألة التي تمثلها غاية التأسيس. وبعبارة أخرى: **فمشكل التأسيس يكمن في البعد العمودي واتجاه الإرجاع التبسيطي لنهج التأسيس.**

وللخروج من هذه الوضعية الإشكالية للعقلانية النقدية ادعى هنس ألبارت أن كل محاولة للتأسيس الأخير ممتنعة منطقيا مسبقا. ويتبين ذلك

خاصة عندما يتعلق الأمر بتأسيس قواعد المنطق تأسيسا أخيرا أو بتأسيس معايير نظرية ما في العلم أعني عندما يتعلق الأمر بمعايير خلقية. فامتناع التأسيس الأخير يتبين من واقعة أن التأسيس في تأسيس المنطق على سبيل المثال يكون إما بقواعد المنطق ذاتها قواعده التي يستعملها فتكون من ثم قد أقدمنا على دور منطقي إذ إن القواعد التي نريد تأسيسها هي القواعد التي نستعملها لتأسيسها بها. أما من الناحية الثانية فإننا نقوم بتسلسل مدبر إذا وضعنا سؤال التأسيس مرة بعد مرة في مستوى ما بعدي أرفع. إلا أن نهج التأسيس يمكن كذلك أن يُقطع في موضع ما حيث نكون قد وصلنا في رجوعنا لطلب الأسس فوجدنا مدارك بديهية أخيرة أو تجارب لم يعد من الممكن مواصلة الشك بعدها أو خيارات عملية (خلقية).

وتلك هي علة قول ألبارت بأطروحة حول امتناع التأسيس الأخير الفلسفي (الأطروحة التي تستند عند فهمها الدقيق الأطروحة على القول بامتناع التأسيس الفلسفي عامة). وهو لا يعارض بهذه الأطروحة العقلانية التقليدية للعصور الحديثة التي طورت منهجية العلوم والفلسفة بفضل المطلب الذي صاغه لايبنتس مطلب التأسيس الكافي لا يعارضها وحدها بل هو يعارض كذلك المحاولات الموالية الباحثة عن تأسيس أخير للمعايير. وبذلك فهو يعتبر النهج التأسيسي أمرا يمتنع الدفاع عنه بإطلاق. فعند أصحاب العقلانية النقدية تعتبر محاولات التأسيس من علامات العقلانية ص180 اللانقدية، التي تقبل الوصف بكونها عقلانية وثوقية.

واستنادا إلى هذه التأملات عوض أصحاب العقلانية النقدية برنامج التأسيس الأخير الفلسفي ببرنامج بديل للنقد العقلاني اللامحدود. وفي فضل الخلاف مع التصورات التي تتكلم باسم دعاوى غاية التأسيس الفلسفي أسس ألبارت موقفه على استنباط خيار منشهاوزن المثلث فكوّن

وضعية ذات بدائل ثلاثة غير مقبولة أعني:

1 ـ التسلسل المدبر اللامتناهي

2 ـ الدور المنطقي

3 ـ قطع نهج (التسلسل التأسيسي). والعقلانية اللانقدية تقبل دائما الإمكانية الثالثة أعني قطع نهج التأسيس وهي إمكانية ينقدها ألبارت بوصفها قبولا تحكميا بمعتقدات وثوقية غير قابلة للنقد.

والعقلانية التي ينقدها ألبارت تتكلم في هذا المقام على بديهيات معرفية. وهو يعتبر كل بديهية قابلة للشك وكل دعوى (تُظن) غنية عن التأسيس ليست شيئا آخر غير المعتقد الوثوقي. لذلك فإن ألبارت ينصح بالتخلي عن مبدأ التأسيس الكافي عامة (بوصفه المسلمة الأساسية لعقلانية الكلاسيكيين اللانقدية) ويتكلم على خيار عقلي غير قابل للتأسيس (خيار خلقي أو وجودي) لصالح منهج الاختبار النقدي. ومن ثم فهو يقترح نموذجا (ص181) آخر للعقلانية (التي ينبغي أن تعمل عمل الموقف النقيض لعقلانية التأسيس). وتلك هي العقلانية التي تتمثل خاصيتها في النقدية. والفكرة القائلة إن المعرفة كلها ينبغي أن ترجع إلى مبدأ يقيني هي الفكرة الأساسية التي تقول بها العقلانية التقليدية. وقد سبق لبوبر بمقتضى المبدأ المقابل أن صاغ نظرة أخرى للمعرفة وللعقلانية وفيها ينبغي التخلي عن طلب أساس يقيني عامة مع القول بإمكانية المعرفة حتى وإن كانت دائمة الداحضية (راجع ألبارت 1982 ص.58). ومعنى ذلك أن التخلي عن عقلانية التأسيس لا يقتضي أبدا التسليم بالموقف الشكاكي أو باللاعقلانية.

وقد هوجمت هذه النظرة للمعرفة ولمنهجية العلم من عدة جوانب. لكن أكبر خطر يتهدد هذا الموقف من نظرية المعرفة لا تمثلها النظرات المتعلقة بنظرية المعرفة وبنظرية العلم اللتين ترفضان الداحضية بوصفها

مسلمة ذات دلالة في نظرية العلم عامة أعني لا يقبلان بها بل من أولئك النقاد الذين يقبلون بالداحضية المتناسقة ومن ثم من الذين يدافعون عن التأسيس الفلسفي وحتى عن غاية التأسيس. وإلى هذا الصنف من النقاد ينتسب ك. أ. أبل بفضل نظريته الفلسفية في التداولية المتعالية أعني فلسفة متعالية ذات توجه لساني نظريته التي ينبغي فهمها بوصفها إعادة صياغة للمسألة الكنطية في شروط إمكان المعرفة مع أخذ الآراء الحديثة في فلسفة اللغة بعين الاعتبار (آراء تداولية لسانية).

وحسب رأي ألبارت فإن تداولية أبل المتعالية نكوص إلى العقلانية التقليدية مع كل النتائج التي ينبغي استنتاجها من هذا النكوص. وتهدف تداولية أبل المتعالية في دعاواها الرئيسية إلى التأسيس الأخير للمعايير الخلقية التي هي في نفس الوقت معايير الحجاج (الفلسفي) ومعاير العقلانية. ولهذه الغاية يستعمل أبل تفكرا متعاليا في شروط إمكان الحجاج وشروط صحته ليوضح المعايير التي هي بالنسبة إلى الحجاج شروط لا يمكن الذهاب إلى ما بعدها لتأسيسها وهي تتبين بديهية للمشارك في الحجاج. ثم ينبغي لمعايير الحجاج العقلي هذه أن تعد الأساس اليقيني لنهج التأسيس. وحتى يقوي موقفه حول إمكانية غاية التأسيس الفلسفية وكذلك ضرورتها وحتى يدافع عنها ضد نقد العقلانية النقدية أراد أبل أن يرد على تحدي العقلانية النقدية. وهو قد وصل إلى هذا الرد عن طريق ما بعد النقد الموجه إلى مسلمة العقلانية النقدية. لذلك فهو قد حاول أن يمتحن العقلانية النقدية بصورة ما بعد نقدية: وعنده أن ذلك يعني تطبيق مبدأ العقلانية النقدية على العقلانية النقدية.

ولا شك أن أبل لا يريد أن يجادل في مبدأ الامتحان النقدي أو أن يحاول دحض هذا المبدأ بل هو لا يريد إلا أن يطلب شرط إمكان النقد أي

أن يطلب شرط إمكانٍ لتأسيس النقد وذلك لأنه بين أن الموقف الفلسفي للعقلانية النقدية بقي دون تأسيس (أخير). فعنده أن مثل ما بعد النقد هذا سيقرر إن كان مبدأ التأسيس يقبل التعويض بمبدأ النقد أم لا (كما يزعم أصحاب العقلانية النقدية) أم إن مبدأ التأسيس ينبغي أن يعتبر بالأحرى مفروضا في مبدأ النقد (راجع أبل 1976 ص.57-58). ويتعلق الأمر في ما بعد النقد هذا بمسألة النقد مثله مثل مسألة تأسيس شروط إمكان الحجاج وشروط الاعتراف بصحته أي المسألة التي سبق طرحها إذا كنا نريد ألا نفهم من الحجاج مجرد النقد ولا مجرد التأسيس بل ترابط نسقي بين النقد والتأسيس. إن هاتين المنزلتين اللتين يحددهما الطرفان المتقابلان في النزاع –أعني محاولة الحط من شأن كل فكر تأسيسي من ناحية أولى ومحاولة الدفاع عن ضرورة تأسيس للحجاج معياري من ناحية ثانية (النقد والتأسيس)-تمثلان لب هذه الخصومة حول مسألة التأسيس الفلسفي الأخير إمكانيته وضرورته. (ص182)

2 ـ مسائل الخصومة[72]

1.2 ـ التداولية المتعالية بوصفها عقلانية تقليدية ؟

ينطلق ألبارت في فحصه الموقف الفلسفي الذي تقفه التداولية المتعالية من (اعتباره) أبل (قد) نكص إلى النظرة التقليدية (اللانقدية) من العقلانية في مسألة جوهرية وبالذات في موقفه من نظرية المعرفة. وهذه الصلة بين نظرة أبل و النظرة التقليدية للعقلانية (في رأيه) نتبيّن من النقاط التالية:

[72] نجد وثائق مفاصلة علنية بين د.ألبارت وك.أ. أبل في مواد زملاء الإذاعة ،الفلسفة العملية |الأخلاق، (راجع زملاء الإذاعة الفلسفة العلمية|الأخلاق المعهد الألماني للدراسات التلفزية في جامعة توبنجن (نشر) الرسالة المصاحبة للدراسات عدد 8 فاينهايم وبازال 1981 ص.82-122).

1 ـ يعتبر هذا التوحيد بين مفهوم «عقلاني» ومفهوم «مؤسس» خاصية مميزة بالنسبة إلى نموذج العقلانية. ذلك أنه في كل الأحوال كلما تعلق الأمر بالتأسيس عامة تعلق كذلك بنظرة تقليدية للعقلانية. وطلب التأسيس هو الحالة الأولى التي يتطابق فيها موقف أبل مع العقلانية التقليدية.

2 ـ واستعمال (غاية) التأسيس المتعالي التفكُّري لا يغير من الأمر شيئا تغييرا جوهريا لأن مثل هذه المحاولة هي كذلك من خاصيات الفلسفة التقليدية (عند ديكارت وكنط). وبالتالي فهي لا تقدم أي حل جديد بصورة مبدئية لمسألة التأسيس ولا تختلف النظرة التقليدية للعقلانية عن النظرة غير التقليدية إلا بغياب السؤال المتعالي في الحالة الأولى (ديكارت) وبادعاء التفكر المتعالي منهجا ذاتيا للفلسفة في الحالة الثانية (كنط). وإذن فالجهود الساعية إلى بناء غاية تأسيس متعال تفكري تحيل مرة ثانية إلى النظرة التقليدية للعقلانية.

3 ـ ومن الأمور التي تُعيَّر بها النظرة التقليدية للعقلانية (عنده) اعتبار البديهيات أساسا واثقا للفلسفة. وينتج عن ذلك كذلك تعويض مفهوم الحقيقة بمفهوم الضمانة واليقين. وهذه المقومات (نظرية الحقيقة البدهية والمعادلة بين الحقيقة واليقين) ذات دلالة كبيرة بالنسبة إلى الفلسفة المتعالية (سواء كان مصدرها فكر كنط أو فكر أبل) لكننا بهذه الصورة لا نستطيع الاعتماد على إطار العقلانية التقليدية. ومن ثم فإن مسلمة البداهة يمكن أن يصح اعتبارها العلامة الثالثة على العقلانية اللانقدية.

4 ـ والعقلانية التقليدية لا يمكن أن تعترف بقابلية الخطأ المبدئية للعقل الإنساني ومن ثم (فهي لا تقبل) مبدأ الداحضية مبدأ أساسيا

لمنهجية العلوم والفلسفة. كما أن نظرية أبل في الفلسفة تحررت من ذهاب هذا المبدأ إلى غاية تأثيره إذ هي قد أضفت بعض النسبية على مبدأ الداحضية وعلى فكرة النقد بفضل الحد منهما وحصرهما في مجالات الفلسفة الهامشية (=العلوم التجريبية البعدية). وعدم الاعتراف بمبدأ الداحضية اللامحدود يمثل العلامة الرابعة للتصورات التي تختص بها العقلانية التقليدية (اللانقدية).

2.2 ـ العقلانية الحاجة إلى التأسيس وغاية التأسيس

تمثل عقلانية ألبارت النقدية الأطروحة القائلة إن الحاجة إلى التأسيس كانت ولا تزال دائما من مقتضيات العقلانية التقليدية وذلك لأن هذه الحاجة تعبر عن حاجة أبعد تتضمن سلطات معرفية أخيرة غير قابلة للشك وغير قابلة للنقد (سواء كانت سلطة العقل أو سلطة المعطيات الحسية أو سلطة الفن كما أورد ذلك أبل). والاعتماد على السلطات يؤدي دائما إلى الدغمائية وبالذات فإن هذا الأسلوب الفكري الدغمائي من المميزات الكبرى للنظرية التقليدية في العقلانية. ويريد أصحاب العقلانية النقدية أن يؤكدوا على أن كل الاعتماد على أي نوع من السلطات غير مشروع في العلم: ويعني ذلك في آن أنهم يؤكدون على الفكر المعارض للسلطة. (ص183)

ومن المسائل ذات الدلالة العظيمة مسألة: **هل العلم مجرد من الاعتماد على أمر موثوق قابل للتصور ؟ وهل رد كل إمكانية للموثوقية لا يؤدي إلى الشكاكية؟ وهل العلم بمجرده يمكن أن تقبل صحته إلا بوصفه سلطة ؟**
إن طابع المعرفة العلمية طابعها الفرضي لا يناقض حسب رأيي إطلاقا

إمكانية أن نسلم ببعض هذه الفرضيات بهدف البحث العلمي فنعتبرها موثوقة. والمسألة الحقيقية هي هنا بالأحرى مسألة: هل يمكن أن نحصل على حقائق موثوقة بصورة نهائية (فتعتبر) سلطات بالنسبة إلى كل العلوم وفي كل العصور سلطات غير قابلة للمنازعة فيها؟ فعلى سبيل المثال يصح أن نعتبر التسليم بوجود واقع فعلي من هذا الجنس من المعرفة التي تعد أساسا لكل العلوم التجريبية. وطبعا فبوسعنا أن نسلم هنا كذلك بأن الفرضية الخاصة بحقيقة العالم الواقعية داحضة مبدئيا (وهنا أيضا قد نكون ربما مخطئين). ولكن العلوم التجريبية لا يمكن تصورها من دون هذه المسلمة.

كما أن العقلانية النقدية تستند على الأقل إلى سلطة غير قابلة للنقد وبالذات على سلطة المنطق الاستنتاجي الذي يوصف عند أصحابها بكونه آلة البحث العلمي كله من حيث هو داحض. وهنا تظهر مسألة هل المنطق الاستنتاجي يقبل هو بدوره النقد حتى لو اقتصرنا على الانطلاق من موقف أي منطق آخر؟ (ونفس هذا السؤال يمكن أن نطرحه بخصوص فكرة النقد أعني أن نسأل هل إن النقد قابل للنقد هو بدوره ؟). فإذا لم نرد التسليم بسلطة هذا المنطق (ليس بصورة أولية كذلك) فإننا عندئذ نستطيع أن نقدم على اللامنطق. وعندما نستند إلى طلب قابلية هذا المنطق للنقد فإنه يمكننا إذن أن نقع في تسلسل مدبر لامتناه وذلك لأن أي منطق لا ينقد إلا من موقف منطق آخر. فيكون نص السؤال الموالي: كيف يكون هذا المنطق الثاني قابلا للنقد؟ وهكذا دواليك. وإذا نقدنا هذا المنطق الثاني كذلك فإنه يمكننا أن نواصل عملية النقد هذه إلى غير غاية . و بين إذن أنه لا بد من أن يكون هذا المنطق (القبول بصحته) مؤسسا حتى نتمكن من القبول بسلطة منطق ما فنستطيع من ثم قطع هذا النقد اللامتناهي.

وفي إطار هذه المسألة يدعي أصحاب التداولية المتعالية[73] أنه من المطلوب لتأسيس المعايير معايير منطق ما على سبيل المثال أن نذهب إلى غاية التأسيس. وهم يرون أنه لا يمكن بصورة عامة لأي تأسيس أن يستوي مبدئيا ما لم نعتبر غاية التأسيس أمرا ممكنا. ويمكن أن يفهم ذلك بوصفه الأطروحة الرئيسية لهذه الفلسفة بخصوص مشكل التأسيس. لكنهم لا يقولون إن غاية التأسيس هذه ينبغي أن تحقق بنفس الأسلوب الذي كان عليه الشأن في حالة العقلانية التقليدية وإنه علينا أن نعود من قضايا إلى قضايا وأخيرا إلى أوليات نكتفي بوضعها بصفتها بديهية كالحال مثلا في أوليات الفكر المنطقي. إنما لأبل نهج مختلف تمام الاختلاف في نهج غاية التأسيس الذي يسعى إليه وهو يدعي أنه يستطيع بفضل هذا النهج أن يتجنب صعوبات فكر التأسيس التقليدي. (ص184)

وحسب رأي أبل فإن مشكل التأسيس لا يظهر في الفلسفة حقا إلا بوصفه مشكل عدم إمكانية التأسيس المنطقي الرياضي الاستنتاجي على مثال الفكر المنطقي الرياضي للعلوم البرهانية. لكن التاسيس الاستنتاجي بمعنى البرهان الرياضي غير قابل للتحقيق في الفلسفة وذلك لأننا لا نستطيع في الفلسفة الكلام على أوليات بوصفها المبادئ الأخيرة أو المبادئ الأولى. ومن ثم فإننا نرفض المشكل المنطقي الصوري الخالص لغاية التأسيس وذلك لأن التأسيس الاستنتاجي في شكل برهان منطقي رياضي للحقيقة لا يمكن أن يؤسس مقدماته.

---

[73] راجع بخصوص حجاج أبل ضد نظرة ألبارت حول عدم إمكانية غاية التأسيس ك.أ.أبل مشكل غاية التأسيس الفلسفي في ضوء تداولية لسانية متعالية ورد في (نشرة) كانيتشايدر اللغة والمعرفة إنسبروك 1976 ص. 55-78)

لكن الإشارة إلى هذه المصاعب لا ينبغي أبدا أن نفهم منها أنه قد تبين بالضرورة أن تأسيسا آخر غير هذا الصنف أمر إشكالي. فأبل يعتبر التأسيس باستعمال البداهة البينة مباشرة نهجا تأسيسيا غير إشكالي لكنه لا يعتبر كذلك التأسيس المستند إلى أوليات (فالأولية يمكن طبعا أن تستند إلى بداهة لكنها يمكن أن تتحقق بمجرد الوضع). ومثل هذه البديهيات لا تحتاج إلى تأسيس. ولذلك فإنه يمكن لغاية التأسيس الفلسفي أن ترجع إليها رجوعها إلى شيء أخير. ولهذه الغاية طور أبل نظرية في غاية التأسيس التفكري تتخلص حسب رأيه من مشاكل التأسيس الاستنتاجي. والخلاف الحقيقي بين صفي الخصومة يتمثل في النظرة المناسبة للتأسيس. فهذه النظرة تترتب عليها شرعية خيار منشهاوزن الثلاثي الذي وضعه ألبارت أعني مسألة هل هذه الخيارات ذات أثر على كل نظرات التأسيس بنفس المدى وهل كل نهج تأسيس يقع فيها حتما ؟ وتستند صياغة هذا الخيار الثلاثي على المفروضات التالية:

1 - لا يمكن أن نصل إلى شيء ثابت إلا بالتأسيس.

2 - التأسيس لا يكون ممكنا إلا باستعمال أمر نستمده مما وراء الأساس المطلوب تأسيسه.

3- يمكننا أن نتوق إلى تأسيس كل شيء ويصح ذلك أيضا على أي أسس نختارها.

لكن أبل يعترض على ذلك بأن خيار منشهاوزن الثلاثي للتأسيس الكافي لم يوضع إلا لتأسيس القضايا أعني أنساق القضايا المرتبة تبديهيا بمعنى البناء النحوي الدلالي لما يسمى باللغات المصوغة صوريا (المصورنة)

وهو (ضرب من التأسيس) يتجرد من البعد التداولي لاستعمال اللغة الحجاجي (راجع أبل 1976 ص. 61). وعنده أن هذا الخيار الثلاثي ليس قابلا للصوغ إلا عندما نتجرد من وضعية الذات العارفة والمحاجة أي من الوضعية التي يكون فيها شك الذات ويقينها موضع نقاش. ولا يمكن الكلام على الاستنتاج بواسطة العودة إلى البداهة بمجردها وكأنها قطع لنهج التأسيس أو التسلسل المدبر اللامتناهي أو الدور المنطقي إلا في حالة هذا التجريد. كما أنه لا يمكن أن نتصور نهج التأسيس وكأنه بمقتضى مبدئه قطع التسلسل الاستنتاجي لقضايا (حول ما عليه الأمر) من قضايا (حول ما عليه الأمر) إلا بشرط انطلاقه من وجهة النظر النحوية الدلالية المجردة. (ص185) أما من وجهة النظر التداولية المتعالية فإنه يمكن على العكس تصور النهج الاستنتاجي للعودة من قضايا إلى قضايا مجرد أداة تستعمل في مقام التأسيس الحجاجي لقضايا مدّعاة ببديهيات معرفية (راجع نفسه ص.61-62).

يؤكد أبل بإعادته صياغة خيار منشهاوزن الثلاثي على أن مشكل غاية التأسيس ليس مشكلا منطقيا صوريا. أما ألبارت فينطلق من المنطق الصوري الاستنتاجي. فالأمر عنده لا يتعلق إلا بغاية التأسيس الاستنتاجية. لكن مسألة غاية التأسيس هي بالأولى إشكالية إبستمولوجية وإشكالية منتسبة إلى نظرية المعرفة أعني أنها إشكالية نظرية حجاجية وليست إشكالية منطقية. وذلك لأن المنطق الصوري الاستنتاجي لا يمثل أي نظرية حجاج كافية. وإذا كان استعمال البداهة (بداهة المعرفة كبداهة حجاج) مطلوبا للتأسيس فإن الكلام في حالة نظرية غاية التأسيس التداولية المتعالية يتعلق بالبعد التداولي للنقاش إذ يتم بواسطة التأسيس استعمال شيء من جنس البداهة عند الذات العارفة من حيث هي عضو

في جماعة التواصل ومن ثم استعمال البداهات التي تكونها تلك الجماعة (راجع نفسه ص.62-63).

وبصرف النظر عن كون ألبارت[74] يشير في عديد المرات إلى أن الحجاج ضد فكر التأسيس «ليس أبدا (مقصورا) على التوق إلى استعمال أساليب النهج الاستنتاجي في الحالة الخاصة بالتأسيس بل هو (...) قابل للاستعمال في كل الحالات التي يؤدي فيها أي نهج استنباطي دورا ضمن التأسيس» (ألبارت 1975 ص.103 راجع ألبارت 1991 ص.17) ذلك أن كل أنواع الاستنباط (الاستنتاجي والاستقرائي والمتعالي إلخ...) خيارات تحكمية للاعتراف الضمني بأي سلطات بوصفها سلطات لا جدال فيها وينبغي أن تعتبر نقطة النهاية لهذا الاستنباط. أما عند أبل فإن استعمال البداهة ليس أمرا تحكميا بل هو أمر لا غنى عنه بالنسبة إلى الحجاج الفلسفي عامة إذ من دونه لا يمكن تصور أي حجاج فلسفي. إن مسلمة البداهة ليست عند أبل علامة على «نموذج الكشف» المعرفي (راجع في هذه المساواة بين الأمرين ألبارت 1991 ص. 18-24) الذي اعتبره ألبارت الخاصية المميزة لنظرية المعرفة التقليدية.

لكن ألبارت يفهم مسلمة البداهة فهما يقصرها على اعتبارها مجرد أداة يتوق بها أصحابها إلى اليقين. إنه يعتقد أن البحث عن الحقيقة كيقين ليس هو إلا أمرا يقبل الرد إلى البحث عن اليقين والموثوقية. والبحث عن الحقيقة لا يعني نفس الشيء الذي يعنيه البحث عن اليقين والموثوقية. لكن البديهيات المعرفية من حيث هي من هذا الجنس من اليقينيات ليست مقصورة على الوعي باليقين في كل حالة خاصة (سواء كان وعيا فرديا أو وعيا جماعيا لجماعة تواصل) ولا يمكننا أن نثبت كيف يمكن لهذه اليقينيات

[74] راجع بخصوص نظرية حجاج ألبارت ضد نظرية أبل في غاية التأسيس ه. ألبارت تحالات متعالية ألعاب كارل أتو أبل اللغوية وإله التاويلي همبور 1975 (ألبارت 1975).

التي لكل وعي معين (أو لكل جماعة تواصل) أن تحصل على اعتراف بالصحة تشترك فيه الذوات أعني كيف يمكن للحقيقة البديهية بوصفها واقعة في شعور ذات معينة أن تحصل على المقبولية المشتركة بين الذوات؟ (ص186) إن حجاج أبل ضد الوعي بالبداهة يراه ألبارت حجاجا غير قابل لاستعمال على تصور بداهة الحجاج هذه.

أما بخصوص الاعتراض القائل إن خيار منشهاوزن الثلاثي لا يناسب إلا حالة البحث في التأسيس الاستنتاجي فإن ألبارت يلاحظ أنه في الحقيقة النهج الاستنتاجي لاستنباط القضايا بعضها من البعض وليس مقصورا على ذلك بل وانطلاقا من ذلك فإن كل طرق الاستنباط المقبلة موضوع الكلام ليست بعد ذلك إلا أدوات في مقام التأسيس الحجاجي لقضايا حول دعاوى تُعالَج بواسطة بديهيات معرفية. ولا تحصل وضعية الخيار الثلاثي إلا في مثل هذا المقام لأن مشكل التأسيس يضيع بمجرد حصر القضية في أسلوب النهج الاستنباطي (راجع نفسه ص.107).

3.2. التاسيس بواسطة التفكر المتعالي[75].

يحيلنا التفكر المتعالي في شروط إمكان المعرفة وشروط صحتها (في حالة أبل: في مفروضات الحجاج) إلى فلسفة تفكُّرية كانت تقليديا محددة لمعايير فلسفة الوعي. إنها تحيل إلى الرأي القائل إن التفكر من حيث هو «رجوع الذات إلى نفسها reditum in se ipsum» من قبل الذات العارفة هو منهج التفلسف الخاص. وتحويل هذا النهج التفكري لنقله إلى

[75] انظر بخصوص مسألة التفكر من حيث هو منهج الفلسفة الرئيسي هـ. شنادلباخ التفكر والخطاب: مسائل في منطق الفلسفية فرنكفورت على نهر المابن 1977 (شنادلباخ 1977).

إشكالية استعمال اللغة استعمالها الذي تستند إليه تداولية أبل المتعالية لا يجنبه حسب رأي ألبارت الصعوبات التقليدية لفلسفة التفكر. ومن هذه الصعوبات من ناحية أولى الطابع الصوري لفلسفة التفكر. والاعتراض القائل إن الفلسفة التفكرية لا بد أن تكون ذات طابع صوري يتصل خاصة بادعاء التداولية المتعالية لنفسها أخلاقا معيارية من حيث هي نظرية في الحجاج ومن ثم الادعاء بأن قواعد الحجاج ومعاييره وكذلك العمل كل ذلك قابل للتوضيح بواسطة التفكر الفلسفي.

ومن البين أنه لا يمكن أن نحصل على أي معيار خلقي عيني بالتفكر المتعالي في شروط إمكان الحجاج والعمل الخلقي بل إن الأمر يتعلق «بما بعد معايير تجعل من الواجب تحقيق نهج ذي صورة معينة لتحقيق معايير عينية. إن الأمر يتعلق هنا بأخلاق ذات درجتين» (كولمن 1985 ص.29). وهكذا فإنه لا يمكننا أن نحقق بالتفكر الفلسفي إلا «الإطار المعياري» لتكوين المعايير. وقد حاول كنط حل المشكل الذي يطرحه هذا الطابع الصوري للمعايير الخلقية باللجوء إلى بداهة قوانين الأخلاق أي بإستعمال واجب الأمر القطعي. وكذلك تفعل التداولية المتعالية. فهي مثل فلسفة كنط تستعمل أمرا قطعيا «حاجج عقلانيا!» ويكون معنى هذا الأمر: (حاجج بحسب ما تقتضيه) معايير الحجاج التي نحصل عليها بواسطة التفكر المتعالي في شروط الحجاج. (ص187)

ومن ناحية ثانية فإن من مصاعب الفلسفة التفكرية حسب رأي ألبارت طابعها الذاتي. فلا يمكن لأي فلسفة متعالية أن تحيل إلا إلى شروط المعرفة والحجاج الذاتية لهما وهو ما يقتضي تشارك الذوات في المعايير التي تحققت بفضل هذا النهج الحجاجي. وحتى نتمكن من تجنب الانطواء المعياري على الذات كان ينبغي للتداولية المتعالية أن تفترض ذاتا خلقية جديدة هي الجماعة الحجاجية التي تعد لمعايير الحجاج الذاتية والمشتركة بين الذوات

بوصفها مفروضاتها المسبقة. وهنا يبقى علينا دائما أن نسأل: هل استعضنا عن انطواء الوعي الفردي بشيء هو بنحو ما انطواء لغوي جمعي ؟ وهذا المشكل لا يمكن أن يحل بمجرد أن نورد مفروضات موضوعية أو حقيقية بديلا من الشروط الذاتية لإمكان الحجاج وللاعتراف بصحته. فمثل هذا التحويل لوضع المسألة المتعالية (من الشروط الذاتية إلى الشروط الموضوعية) يؤدي إلى حذف النزعة المتعالية وذلك بالذات لأن البناء على الوجه الذاتي من المعرفة أمر لا يمكن الذهاب إلى ما بعده في طرح هذه المسألة[76].

إن كلتا الصعوبتين المميزتين للفلسفة المتعالية تؤديان تقليديا إلى الشك في إطلاق الطابع الإلزامي لما تتسلمه هذه الفلسفة من معايير خلقية (معايير الحجاج) وهي ترفض كذلك مسألة خاصية التأسيس الأخير بواسطة التفكر المتعالي الذي ينبغي ألا يقبل التبرير إلا كمنهج فلسفي (علمي). لذلك فإن ألبارت يستنتج أن أبل يمثل هذا النظرة التي تتميز بها العقلانية التقليدية كذلك (مع كل مصاعبها التي تنتج عن ذلك) هذه النظرة القائلة إنه بالوسع أن نكشف بالتفكر التداولي المتعالي عن شروط معينة غير قابلة للنقد تؤسس إمكان المعرفة (الحجاج). ويذهب ألبارت إلى الاعتراض بأن أبل قد وقع بمثل هذا الكلام في المصادرة على المطلوب لأنه يؤسس معايير الحجاج على المعايير التي عليه تأسيسها وأن أبل قد خلط بين البديل الثاني والبديل الثالث من خيار منشهاوزن: من

---

[76] فمثلا يستدل ر. بتنر على هذا النحو: « من المشكوك فيه أن يكون استعمال هابرماس وأبل لـ«متعال» مستجيبا لهذا المعيار الاستجابة الكافية وأن تكون الكلمة لا تصف بالأولى إلا شروط الوقوع الفعلي للمعرفة. وذلك حتى لو أراد الأخير (أبل)-إلى هذا الحد الأمر يبقى مشكوكا فيه- أن ينقل نتائج مفهوم التعالي المستنفه بعيدة المدى إلى جماعة تواصل مثالية موسعة ضرورة». (ر.بتنر: «المتعالي» ورد في نشر هـ.كرنجس وغيره: مصنف تدريسي في المفهومات الفلسفية الأساسية منشن 1974 المجلد الخامس ص.1528-1538)

جهة أولى التأسيس على دور منطقي ومن جهة ثانية التأسيس بإدخال عناصر بقيت من دون تأسيس.

وجواب أصحاب التداولية المتعالية على هذا الاعتراض هو أن بيت القصيد في التأسيس الفلسفي لم يفهم هنا لأنه يتمثل بالذات في الحجة التفكرية القائلة إننا نستطيع إما أن نحاجج لصالح المعايير أو ضدها أو أن نحسم أمرنا عمليا من دون هذه القواعد المفروضة سابقا. والفرق الحقيقي بين نظرة أبل للفلسفة المتعالية والمبادرة الكنطية تتمثل في أن الذات المتعالية قد تحولت إلى جماعة التواصل اللامحدودة. فأبل يذهب (ص188) إلى اعتبار جماعة التواصل هي «ذات-المعرفة» (المتعالية) وألبارت يصف ذلك بكونه «جمعنة» المبادرة الكنطية بالاعتماد على اللغة. وبين أن أبل يريد بهذه الصورة أن يتغلب على الانطوائية المنهجية التي تهدد كل الفلسفات التفكرية. ومن ثم فقد حصلنا على الذات الجماعية المؤولة للعالم (راجع ألبارت 1975 ص.21-22). وهنا تُتسلم الجماعة الفعلية فتعتبر ذاتا ولن تكون المعرفة وظيفة من وظائف الوعي بل هي تفهم بصورة أولية كمجرى تاويلي.

لكن تأسيس الصحة بالنسبة إلى مجرىً بحثي ما لا يتمثل في الاعتماد على ما يجري في وظيفة المعرفة الفعلية والقابلة للوصف العيني في الجماعة الفعلية (وكان يمكن لألبرات أن يقبل بمثل هذا الاستعمال فيعتبره مسألة متعالية لشروط المعرفة وضعت بصورة شرعية) بل في النظر إلى مجرى التأويل المعياري الساعي إلى التلاقي المزعوم في الغاية عند الجماعة اللامحدودة. والإجماع ذو المعنى النقدي المفترض عند هذه الجماعة هو الضامن لموضوعية المعرفة التي تشغل محل «الوعي عامة أو بإطلاق» في فلسفة كنط المتعالية. وهذا الإجماع يورده أصحابه بوصفه

المبدأ التعديلي الذي لا يزال تحقيقه مطلوبا بوصفه مثال الجماعة الأعلى في الجماعة الفعلية وبواسطتها. وهكذا إذن فالذات العارفة هي من وجه أول جماعة تجريب وتأويل فعلية وهي تُفترض من وجه ثان متضمنةً في نفس الوقت جماعة مثالية غير محدودة: ومن ثم فالتفاهم بين الذوات في الجماعة التأويلية هو بصورة أشمل الشرط التأويلي المتعالي لإمكان المعرفة وللاعتراف بصحتها.

وبذلك تحاول التداولية المتعالية التغلب على الانطوائية المنهجية لنظرية المعرفة السابقة. فبالنسبة إلى منطق البحث المعياري توجد فكرة (=مثال) لتحقيق جماعة تأويل غير محدودة يفترضها كل من يجادل عامة كمبدأ تعديلي ضمني أو كسلطة مراقبة مثالية. وهكذا ففلسفة أبل المتعالية تعتمد بصورة أولية على التفكر في معنى الحجاج حول شيء. ومن البين أن هذا الشيء بالنسبة إلى المحاجج هو شيء أخير ليس بعده شيء آخر يؤسسه (راجع ألبارت 1975 ص.24 وأبل 1973 ص.222). إنها فلسفة تفترض أننا خلال الحجاج نعترف بصورة ضمنية وفي نفس الوقت بالمفروضات المتعالية لنظرية المعرفة ولنظرية العلم بما لها من معنى في لعبة اللغة المتعالية لجماعة تواصل نقدية لا محدودة. ومن ثم فلغاية التأسيس بالتفكر الفلسفي نحتاج إلى الانتساب إلى مثل هذه الجماعة. والتوحد مع هذه المعايير والجماعة التي تتحدد بها يمثل بالنسبة إلى أبل أمرا بينا بنفسه لكنه ليس كذلك بالنسبة إلى ألبارت (ألبارت 1975 ص.24-25).

وكان يمكن لألبارت أن يسلم بذلك كله لو أن أبل اكتفى بالدفاع عن تصور معين من بين تصورات الفلسفة فاعترف بأن جماعة التواصل التي يقصدها هي الجماعة التي تقبل بالمقدمات الأساسية لهذه الفلسفة. لكن دعاوى أبل تذهب إلى أبعد من ذلك. فالأمر يتعلق هنا بنموذج للعقلانية

نموذج ينبغي أن يكون ملزما لكل إنسان عاقل (لكل ذات للعمل العقلاني). ومن البين أن فكرة (مثال) اللعبة اللغوية المتعالية وجماعة التواصل المنتسبة إليها ينبغي فهمهما على أنهما نظرة معيارية لا تقتصر تبعاتها على المعرفة بل هي تتجاوزها إلى كل مجالات الحياة الاجتماعية (راجع نفسه ص.25). وألبارت يجد في هذه الدعاى الكونية تماثلا مع دعاوى (ص189) العقلانية النقدية. فالعقلانية النقدية هي أيضا تدافع عن نموذج عقلانية قابل للتطبيق على مجالات الحياة كلها نموذج يمكن بواسطته الوصول إلى حل مشاكل الإنسان كلها.

ثم إن أبل يثير دعوى مفادها أن التمييز بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية تم تجاوزها في نظرته بصورة مبدئية وذلك من جهة أولى لأن عملية المعرفة العلمية من حيث هي عملية تواصل تفترض أخلاقا ومن جهة ثانية أيضا لان الفلسفة العملية ينبغي لها أن تحل مشاكل تبريرها في خطاب جماعة الحجاج. لذلك فلا بد لنا من تفكر في الشروط الخلقية لإمكان الخطاب النظري الذي لجماعة جدال لا محدودة يطابق التفكر المتعالي في شروط إمكان التفاهم اللغوي (الحجاج). إن المعايير الخلقية تماثل معايير الحجاج والعكس بالعكس. كما أن منهجية العقلانية النقدية لها تأسيس خلقي. وإشكالية الوصل إشكالية مهمة جدا بالنسبة إليها كذلك (مشكل الوصل بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية بين المناهج الرئيسية لهاتين الفلسفتين أعني بين التفسير والفهم).

ويعيِّر ألبارت محاولة أصحاب التداولية المتعالية الدفاع عن الفلسفة المتعالية فيعتبرها محاولة لم تنجح وذلك لأن الشروط المتعالية لإمكان المعرفة لها (عندهم) خاصية الشروط الواقعية (راجع ألبارت 1975 ص.61) في حين أن أبل يستهدف المفروضات المعيارية المثالية للحجاج

المفروضات التي لا تتحقق إلا في جماعة التواصل المثالية. ودعوى التأسيس من ثم (غاية التأسيس بالتفكر المتعالي) وتصور الإجماع المتصل بها كضمانة للموضوعية يبدوان محل نظر: **« إن الجماعة الواقعية التي يفترض جماعة مثالية لا محدودة كغاية موجودة فيها كما يقول والتي يفترض أن تكون جماعة صالحة من حيث التعبير المحدد والمثالي والمقاييس والشروط المعيارية يعني أن ذلك كله معترف به واقعيا وهي من ثم إلى حد معين على الأقل فاعلة حقا»** (نفسه ص.62).

والمسألة هي الآن: **كيف يمكن أن يتبين أن هذه التعبيرات من حيث هي تعبيرات متعالية ومن ثم بوصفها معايير واجبة التسليم من كل مفكر كمفروضات أخيرة للحجاج ليس لها ما بعدها؟** إن المسألة هي: **هل هذه المفروضات مفروضات متعالية ؟ « وفي هذه الحالة فإني افترض أن جماعة التأويل اللامحدودة هي بكل تأكيد مَثَلٌ أعلى عند أبل أي إنها فكرة معيارية يؤمن بها أبل. والسؤال هو هل يفترضها غيره بأي نحو من الأنحاء ؟ ذلك ما نريد أن نسلم بأنه أمر لم يتم الحسم فيه الآن»** (نفسه ص.63-64). ويسلم ألبارت بأن كل من يحاجج في وضعية معينة يعترف بقواعد معينة للحجاج وأنه بصورة عامة ينتظر من محاوريه الاعتراف بها. لكن ذلك لا يسمح لنا بعد حسب ألبارت بافتراض (أمر معياري) ما يكون من جنس الجماعة المعيارية: **« وواقعة أن أبل نفسه يعمم (هذه الحالة) ليست عندي مبررا كافيا لافتراض أن كل إنسان آخر ملزم بان ينهج نفس النهج»** (نفسه). وقد وصف ألبارت خاصية النزعة المتعالية التي يتصف بها مشروع أبل بالصورة التالية: **« تبدو المنهجية المتعالية دون شك في تأويل أبل لها منهجية متمثلة في افتراض ما يحتاج إليه المرء بإلحاح من اجل التبرير»** (نفسه). ومن ثم فهو يحدد خاصية النزعة المتعالية ب**«المصادرة على المطلوب»**. (ص190)

وقد قام أبل بعملية تجذير للمسألة المتعالية باستعمال الذات

الجمعية. فبديهيات الوعي نقلها التفاهم اللغوي فحولها إلى صلوحية قبلية للجمل ومن ثم فيمكن أن تعتبر صالحة كمعرفة قبلية ملزمة بمعنى نظرية الحقيقة الإجماعية. وإذن فابل قد «جمعن» البداهات أعني أن النظرية القائلة ببداهة الحقيقة والتي تتميز بها فلسفة الوعي التفكرية أضيفت إليها نظرية الحقيقة الإجماعية التي ما زالت بحاجة إلى تعليل شرعيتها كنظرية حقيقة مطابقة.

وقد لخص ألبارت كل هذه الاعتراضات في الاعتراض الرئيسي القائل إن عملية أبل كلها لا تعني شيئا آخر غير صوغ دغمائي لأجزاء معينة من القناعات بواسطة رفعها إلى مرتبة النماذج (راجع نفسه ص. 65). فأخلاق الحجاج المفروضة في المنطق لتعليل شرعية الآراء التعليل العلمي المنطقي التجريبي ليست هي بالنسبة إلى أبل مجرد شروط إمكان بل هي دعوى كل مشارك في جماعة الحجاج إزاء المشاركين الآخرين ومن ثم فهي تتبين كواجب خلقي. والجدة الحاسمة للتأسيس المنطقي هي إذن الأخلاق. ومرة أخرى نجد هنا دورا في الحجاج. وذلك لأن كل تأسيس (بما في ذلك تأسيس قواعد المنطق بتأسيسها الخلقي) ينبغي أن يفترض متقدما عليه صحة المنطق: المنطق يفترض الأخلاق متقدمة عليه (حسب أبل) لكن من جهة ثانية الأخلاق تفترض المنطق متقدما عليها. (حسب ألبارت).

تمثل هذه الواقعات بالنسبة إلى العقلانية النقدية حائلا لا يمكن تجاوزه دون محاولة التأسيس المنطقي (وكذلك بالنسبة إلى كل محاولة لتأسيس المعايير. ذلك أن تأسيس أي معايير لا بد فيه من أن نفترض مسبقا معايير أخرى أو نفس تلك المعايير). إن أصحاب المشروع المتعالي هم وحدهم الذين يزعمون أنهم لا يفشلون في تجاوز هذا الحائل. وبخصوص هذا الزعم يسأل ألبارت سؤال ذا صيغة خطابية: «فأي فائدة تحصل لهذه المسألة إذا نحن لوحنا بالبعد التداولي للحجاج (....) إلى ملكة التفكر عندنا وكذلك

إلى العلم المنعكس على الذات للذات التداولية المتعالية ؟، (نفسه ص.84).

ثم يضيف سائلا: ما هذه المعاني التي قد تكون كل مقتضيات التأسيس الأخرى عديمة المعنى بالقياس إليها ؟ ويبدو الجواب قريبا مما يلي: فكرة ما لا يمكن التنازل عنه من مقومات المنطق كعدم الوقوع في التناقض على سبيل المثال. وهنا يظهر السؤال التالي: هل هذا المبدأ نفسه يمكن أن يؤسس من دون أن يُفترض (في التأسيس) ؟ إن إشارة أبل إلى كون هذا المبدأ له دلالة خلقية وأن المنطلق يفترض الأخلاق شرط إمكان له:« إن المشاركين في نقاش حول المبادئ الفلسفية (لا بد أن يكونوا قد) قبلوا دائما وبصورة مسبقة معايير خلقية أساسية لجماعة تواصل نقدية» (أبل 1973 ص.415). وهذه المقومات التي لا تنازل عنها لها عند أخذها بصورة أساسية دلالة خلقية:« إن إرادة الحجاج التي ينبغي أن يكون لها كنتيجة دلالة الصالح من المعايير الخلقية الأساسية (...) هي أمر لا يمكن تجاوزه إلى ما يؤسسه من بعده. وهو يرى أن القبول بهذه المعايير لا بد « أن يسبق افتراضه حتما » وأنها من ثم حائزة على خاصية «واقعة العقل» بالمعنى الكنطي»(ألبارت 1975 ص.87). (ص191)

ويرى أبل أن اتجاه البحث المتعالي يميز الاهتمام بالمفروضات الأساسية لكل حجاج. وليس لألبارت أي اعتراض على هذا الاتجاه في البحث بصفته تلك. كما لا يعترض على نظرية في المعرفة تبحث في شروط إمكان المعرفة. إنما هو يشك في أن يكون بوسعنا أن نصل إلى مثل هذا الأسلوب من الفهوم التي لا تقبل المراجعة. فبالوسع الكلام أحيانا عن فرضيات حول الشروط الضرورية للمعرفة فرضيات قابلة للمراجعة (راجع ألبارت أبل 1984 ص.89). وطبعا فأبل لا يمكن أن يوافق على أن مثل هذه الشروط لها منزلة الفرضيات وذلك لأن «الأمر الفرضي» ليس «أمرا قطعيا».

ويرى ألبارت أن اعتماد التداولية المتعالية على فهم القواعد التفكري

القواعد التي ينبغي أن يعترف بها الإنسان من حيث هو محاجج جدي ضرورة، والتي لا يمكن المنازعة في صحتها من دون تناقض (...) (فهم يستند إلى) تحكم وثوقي أو إلى مجرد خدعة[77] (راجع ألبارت 1982 ص.76 وما يليها)[78]. فهذه الحجة تستند إلى خدعة لأننا (من جهة أولى) نعتمد هنا على الضرورة المنطقية للفهم ثم ينبغي (من جهة ثانية) أن يستمد هذا الفهم تحليليا بعد ذلك من مفهوم نتائج الحجاج. لكن الأمر لا يكون كذلك إلا إذا عرفنا الحجاج بصورة تجعل النتيجة المرجوة « معيارا خلقيا أساسيا بمعنى الحل المطلوب لكل المشاكل ببناء الإجماع الخطابي المشروط بمقام كلام مثالي في جماعة تواصل مثالية غير محدودة وذلك بتعريف تحكمي يتم إثباته من الآن فصاعدا» (ألبارت أبل 1984 ص.117)[79].

وإذن فسيكون البرهان على الإمكانية الأخرى (هكذا يفهم أبل البديل الذي يقدمه ألبارت)» ببحث تجريبي في الوقائع لإثبات أن المحاجج يعترف في الحدوث الفعلي للحجاج بالقاعدة التي هي محل نظر. ولا شك أنه في هذه الحالة يكون التناقض قابلا للإثبات عندما يريد المحاجج أن ينازع في قبول القاعدة لديه. لكن ذلك ليس تناقضا تداوليا (إنشائيا) بل هو بكل بساطة تناقض منطقي (قضوي=خبري) بين واقعة الاعتراف التجريبية بالقاعدة وواقعة المنازعة فيها. ويتعلق الأمر هنا بتحقيق تزييف للنزاع حول مقبولية القاعدة بواسطة الواقعة التجريبية المعارضة لها» (راجع ألبارت أبل 1984 ص. 117).

---

[77] هكذا يصف أبل مقاصد ألبارت لرفض التداولية المتعالية راجع ألبارت ابل 1984 ص. 117.

[78] انظر الفصل «أرانب مستخرجة من الاسطوانة الخالية؟ التأمل النقدي للحجة التفكرية» ورد في هـ. ألبارت العلم وداحضية العقل تبنجن 1982.

[79] راجع ألبارت 1982 ص.78-79.

وهنا يبرز وجه مهم لتأمل الموقفين المتنازعين وهو وجه قابل للمعرفة من خلال الفرق الرئيسي الذي يفصل بين الفريقين. إنه وجه يتعلق بمسألة تصور الفلسفة عند طرفي النزاع: «وبين أن ما هو حاسم بالنسبة إلى الخلاف بين التداولية المتعالية والعقلانية النقدية هو الجواب عن السؤال التالي: هل (ص192) ينبغي للفلسفة ضرورة -وكذلك لكل العلوم الأخرى- أن تعتمد إما على النظرات التجريبية (أعني من ثم النظرات الداحضة بمقتضى المبدأ) أو على النظرات بالمعنى المنطقي (النظرات التحليلية للمفاهيم)؟ أم هل يوجد بالنسبة إليها حل ثالث: النظرات التفكرية في علاقة مع المفكر الذي يدعي المقبولية (أي المحاجج الجدي) والذي يعترف مسبقا بالضرورة المتعالية (التي ينبغي دائما أن يكون قد اعترف بها مسبقا سواء رآها سابقا في الواقع الفعلي أم لم يرها)» (نفسه ص.118).

وهنا نجد فرقا بين النماذج الفلسفية. فألبارت هو أيضا يدافع عن موقف متعال للفلسفة. لكن هذا النوع من الفلسفة المتعالية التي يتبناها ينبغي أن يكون حسب رأيه قابلا للجمع مع الداحضية المتناسقة والعقلانية النقدية: «فالواقعية النقدية المتناسقة يمكن لها أن تركز بخلاف (التداولية المتعالية) على البحث في شروط الإمكان الواقعية وعليها كذلك أن تحاول فتستخرج باستعمال أفكار نظرية هذا النوع من الشروط التي تكون بمقتضاها المعرفة ممكنة. والمفروض من منطلق وجهة النظر الواقعانية أن يكون من الصعب تصور البحوث المتعالية بصورة أخرى. وبالذات فليس علينا أن نعتبر الشروط المتعالية إلا شروطا يكون تحقيقها ضروريا-أو كافيا كذلك-لتحقيق الظاهرات المعنية»» (ألبارت 1975 ص. 146). تلك هي نظرة الفلسفة المتعالية التي يريد أصحاب العقلانية النقدية الدفاع عنها.

وإذ يصف أصحاب التداولية المتعالية هذا الموقف الفلسفي وصفا مخصصا فيعتبروه علموية يعيب أبل على العقلانية النقدية كونها فَضْلة من العلموية. وتتمثل هذه الفضلة في (ما ينسبه إلى) بوبر الذي لم يأخذ

بعين الاعتبار أن فكرة الفلسفة الاجتماعية النقدية لا ينبغي أن تصبح تعميما للمثال المنهجي لعلوم الطبيعة (راجع أبل 1973 ص.13). فبوبر كان يدافع عن منهجية موحدة لكل العلوم ولا يأخذ بعين الاعتبار الفروق بين خاصيات الفلسفة الأساسية (والعلوم الاجتماعية) بينها وبين خاصيات العلوم التجريبية (راجع معركة الوضعية المزعومة حول مسألة المنهجية في العلوم الاجتماعية). وقد وجد أبل في فكر بوبر نوعين من خطأ القياس التجريدي (راجع ألبارت 1975ص.90-100):

أولهما هو خطأ القياس العلموي التقنوي إذ بواسطة المثال المنهجي لوحدة العلوم تصبح التكنولوجيا الاجتماعية المبدأ الأساسي للسياسة الاجتماعية في المجتمع المفتوح (راجع أبل 1973 ص. 14 وأبل 1973 ص.371).

والثاني هو خطأ القياس العلمي كذلك خطؤه الذي ينطلق من كون تصور العقلانية اتحد مع المنهجية الصالحة للعلوم الواقعية وهذه المنهجية تقبل التخصيص بكونها آلوية لبناء الموضوعات (راجع أبل 1973 ص.18).

وكما سبق أن أشرنا فإن العقلانية النقدية تعتبر تصورات العقلانية الأخرى وبالتالي المنهجيات الأخرى للعلم أمورا ممكنة. وهي تدافع عن تعددية نظرية. لكنها ليست مع تعدد المناهج. وطبعا فهي ليست مع تعدد العقلانيات. فالنماذج الأخرى (أي النظرات الأخرى لعقلانية العلوم) للسنة الفلسفية تعتبرها غير ذات فائدة منهجيا. ويستهدف هذا النقد نموذج الفلسفة التفكرية المتعالية خاصة. (ص193)

4.2 - نظرية بداهة الحقيقة والتوق إلى الموثوقية واليقين.

إن نظرية «الحقيقة-البداهة» التي حاول أبل ربطها بنظرية «الحقيقة-الإجماع» هي في رأي أصحاب العقلانية النقدية علامة هامة

من علامات العقلانية التقليدية أعني أنها عندهم من علامات العقلانية غير النقدية. فعلى أساس هذه النظرية في الحقيقة يستعاض عن الحقيقة بالموثوقية واليقين. وعندهم أن استعمال البداهة (الحقائق البديهية) له خاصية استعمال أسس غايتها التأسيس بصورة دغمائية. ويحتج أصحاب العقلانية النقدية ضد هذا الاستعداد بأن التوق إلى اليقين وطلب الحقيقة متنافيان. وحسب النظرة النقدية للمعرفة فالأمر في النهج الذي نعالج به المشاكل لا يتعلق إلا بفرضيات و يصح ذلك دون شك على وضعية المخرج من المشكل صحته على المراحل الوسطى وعلى وضعية الغاية (راجع ألبارت 1982 ص.62): «**لكن بيت القصيد الحاسم في حجاجي هو في بيان أنه لا توجد أي ضمانة للحقيقة وأن أي درجة من اليقين مهما كانت عالية لا تقدم مثل هذه الضمانة**» (**نفسه ص.**63).

لذلك فإنه لا وجود كذلك لأي بداهة كمقياس أخير ينبغي أن نفترضها افتراضا مقدما. وكل التأسيس هي في الأساس نهج تحصيني من خاصيته الوصول إلى الموثوقية واليقين دون أن يستطيع إدعاء الحقيقة. فبإستعمال حقائق بديهية ما يحاول أصحاب العقلانية التقليدية (على سبيل المثال «**أفكر» الديكارتية**) حل مشكل التأسيس واكتشاف نقطة نهاية (غاية) لنهج التأسيس. ولما كانت نقاط النهاية كلها مع ذلك هي بالأساس نقاط غير قابلة للنقاش فإنه بوسعنا أن نستنتج أن كل تأسيس باستعمال البداهة هو قطع تحكمي لنهج التأسيس ومن ثم فهو تأسيس باللجوء إلى دوغما (مسلمات عقدية). وبصورة إضافية يرى ألبارت تماثلا ما بين التأسيس بالبداهة وبين رفع مبدأ العلية بالعلة المعللة لذاتها (**كاوزا سوي**) (راجع ألبارت 1991 ص.16). فنظرية البداهة هي في الأساس تحويل لفكرة العلم التبديهي: «**غرضنة» الأولية (جعلها غرضا للفكر) كمبدأ مفهوم مباشرة ومن ثم كبداهة**. لذلك فإن للتأسيس بالبداهة نفس الصعوبات

المنطقية الصورية التي للتأسيس بالأوليات التي يعكسها خيار منشهاوزن الثلاثي (تتراءى فيه).

أما في رأي أبل فإنه علينا أن نميز بين إشكالية الأوليات وإشكالية البداهة ومن ثم بين إشكالية غاية التأسيس المنطقي الرياضي والإشكالية الإبستمولوجية لغاية التأسيس (التفكري). وحتى لو أمكن أن يوجد في الإشكالية الأولى خيار منشهاوزن الثلاثي فعلا فإن وجوده في الإشكالية الثانية يبقى مع ذلك أمرا فيه نظر (راجع أبل 1976 ص. 58). ويبين أبل في المقام الأول الحد الفاصل بين موقفه وموقف العقلانية التقليدية. فهو لا يريد أن يدافع مثلها عن «فلسفة الأصل» في المعرفة كما أنه لا يريد أن يدافع عن «فلسفة الوعي» أعني بداهة المعرفة المقتصرة على بداهة وعي معين في كل حالة وذلك لأن البداهة بالنسبة إلى وعي معين في كل حالة لا تكفي لإثبات حقيقة القضايا (راجع نفسه ص.29). وينبغي لنظرية محددة في الحقيقة أن تبين كيف يمكن لبداهة المعرفة في «المقبولية المشتركة بين (ص194) الذوات» أن تصاغ في جمل لغوية وكيف تكون فعلا من نوع «بحيث لا يمكن أن يحسم الأمر في مسألة المقبولية المشتركة بين الذوات لحصيلة العلم إلا الخطاب العالم حصرا فيه» (نفسه).

ويعتبر أبل من الآن فصاعدا بداهات المعرفة بداهات حجاجية، بمقتضى «الأفعال القضوية» (أعني فعل التعيين وفعل الحمل) التي يتبعها بناء الأحكام المتواشجة مع استعمال اللغة وفاعليات الذات العارفة بمعنى التواشج المعرفي. فاستعمال اللغة وممارسة الحياة في شبه ألعاب لغوية «ممأسسة» أو أشكال حياة كما حللهما فتجنشتاين في مرحلة فكره المتأخرة» (نفسه ص.62-63). والتأسيس بوصفه تأسيسا للاعتراف بمقبولية المعرفة يستند دائما وفي آن إلى بداهات الوعي الممكنة لذوات معرفية فردية مؤهلة وإلى قواعد خطاب حجاجي مشتركة بين الذوات. وهذا هو ما ينبغي أن يعنيه التواشج

بين المعرفة واستعمال اللغة.

ويرى أبل أن التأسيس ينبغي أن يعود إلى البداهة. لكن هذه العودة إلى البداهة ليست استنادا إلى دوجما ولا هي استناد إلى قرار تحكمي. والتأسيس ليس هو كذلك استنادا إلى بداهة الوعي. وعلينا أن نختار بين بداهة الوعي والاعتراف بمقبولية الحجج مقبوليتها المشتركة بين الذوات عندما تكون قد صيغت صوغا لغويا بوصفهما **«من جهة أولى ليستا سلطتين في إشكالية المعرفة قابلتين للرد إحداهما إلى الأخرى»** و **« لكن من جهة ثانية بوصفهما سلطتين في اللعبة اللغوية سلطتين سابقتي التواشج دائما بنحو مخصوص»** (نفسه ص.67). ويعني ذلك في نفس الوقت الترابط بين نظرية الحقيقة البدهية ونظرية الحقيقة الإجماعية. ويمكننا من جهة أولى أن نضمن مقبولية المعرفة المشتركة بين الذوات ليس بالعودة إلى بداهة الوعي بل حصرا بواسطة بناء الإجماع **« على أساس خطاب حجاجي بين العلماء في الجماعة التأويلية»** ولكن من جهة ثانية **« لا يمكن لبناء الإجماع أن نتصوره حاصلا في جماعة التأويل التي للعلماء على أساس خطاب حجاجي من دون عودة إبستمولوجية إلى البداهة المعرفية»** (نفسه ص.68).

وكمثال على هذا الترابط يصح أن نستعمل وضعية فهمنا للتجربة بإعادة تأويل النظريات العلمية. فإعادة التأويل هذه ينبغي أن تكون مؤسسة تأسيسا كافيا بالاستناد إلى بداهات لغوية نموذجية (راجع نفسه). وترابط الحجاج ذي العلاقة بالخطاب هذا والتأسيس الكافي بالاستناد إلى البداهة المعرفية يؤوله أبل على النحو التالي: **« رغم أن كل بداهة وعي لا تضمن بعد مقبولية المعرفة المشتركة بين الذوات فإن تأسيس المقبولية الحجاجي ينبغي له مع ذلك أن يعود بالإحالة في الغاية إلى لعبة لغوية علمية بوصفها ذلك النوع من البداهة الذي ينبغي مبدئيا أن يكون التبين منه ممكنا في الغاية بالنسبة إلى كل عضو من جماعة التأويل بواسطة بداهة الوعي**

الممكنة تجريبيا أو قبليا، (نفسه).

وبمثل هذا الأسلوب يحاول أبل أن يربط نظرية البداهة في فلسفة الوعي بفلسفة لغة تداولية حتى يحصل على أساس موثوق لنهج التأسيس الأخير. ونحتاج في التأسيس الأخير كذلك إلى بداهات تداولية معينة: «تكون دون تناقض لئلا يمكن للنقد أن يجعلها موضع سؤال ودون مفروضات مسبقة (ص195) تكون هي بدورها قابلة للتأسيس الاستنتاجي» (نفسه ص.71). وتوجد ثلاث مفروضات بدهية:

1 ـ فكرة «أفكر فأنا أوجد»

2 ـ التسليم بوجود عالم حياة حقيقي

3 ـ كذلك التسليم بوجود جماعة تواصل (راجع نفسه ص.74-75).

وانطلاقا من فحص التصور الذي يقول به أبل يذهب ألبارت إلى أنه لا يحصل مشكل البداهة في إطار إشكالية التأسيس إلا لأننا نريد المحافظة على مؤشر موثوق لحقيقة القناعات (التي نؤمن بها) بمساعدة مسلمات البداية (راجع ألبرات 1975 ص.108). ثم يلاحظ أن مشكل البداهة ينبغي اعتباره مشكل يقين: « ثم إني بوعي تام لا أتلكم على البداهة إلا نادرا (...) لكني غالبا ما أتكلم على التوق إلى اليقين» (نفسه ص.105). وإذن فهذا التوق هو توق مضاد للداحضية المتناسقة وهو التوق القابل للجمع مع مسلمة البداهة وذلك لأن مسلمة البداهة (البداهة من حيث هي يقين لا يتطرق إليه الشك) تعني كذلك الحد من (مبدأ) الداحضية. وحسب رأي ألبارت فإن أبل يقع في المصادرة على المطلوب بجوابه عن سؤال كيف يثبت البديهيُ البداهات وذلك لأنه يصف كل ما يحتاج إليه لتصوره التأسيس الأخير بكونه بدهيا. وعندما يريد أبل مثلا أن يؤسس الشك والنقد باللجوء إلى شيء لا يقبل الشك فبين أن له في ذلك هدفا

رئيسيا هو توضيح ما ينسبه من شرف للتأسيس الأخير ومن تقدم على مبدأ النقد المتواصل (راجع نفسه ص.121).

إن رد أبل على اعتراض المصادرة على المطلوب يمكن تلخيصه بالصورة التالية: إن الفهم القائل إن بعض البديهيات المعنية لا يمكن أن تؤسس استنتاجيا من دون أن تُفترض في ذلك التأسيس يتبين أنها ليست برهانا على امتناع التأسيس الفلسفي الأخير بل هو يتبين فهما تفكريا تداوليا متعاليا تفكرا في المبادئ الأساسية غير القابلة للنقد والتي هي مبادئ الحجاج نفسه. وعندما يكون شيء ما لا يقبل النزاع من دون تناقض فعلي مع ذاته وفي نفس الوقت كذلك من دون أن يقبل التأسيس الاستنتاجي الخالي من المصادرة على المطلوب بمقتضى المنطق الصوري فإنه ينتسب إلى المفروضات التداولية المتعالية للحجاج المفروضات التي ينبغي أن نكون معترفين بها دائما ومسبقا. ويسمى أبل هذه الطريقة في الحجاج **التداولية المتعالية** ويسميها كذلك شكل الحس النقدي لغاية التأسيس.

ويبدو أبل وكأنه يعتبر حجاج ألبرت ضد مسلمة البداهة (كما أسلفنا) بالأولى تفسيرا لإشكالية الأوليات (راجع أبل 1976 ص. 58). لكن التأسيس من حيث هو استناد إلى الأوليات مسألة منطقية صورية في الاستنتاج لكن التأسيس بالاستناد إلى البداهة هو بالعكس مسألة إبستمولوجية. ففي حالة الأوليات يمكننا أن نتكلم على خيار تحكمي .لكن البداهة أمر لا غنى للحجاج الفلسفي عنه (راجع نفسه ص.59). ويوافق أبل ألبارت في كون الهدف من طلب الحقيقة العلمية الفلسفية هو المقبولية المشتركة بين الذوات للقضايا على أساس النقاش النقدي. لكنه لا يوافق على النتائج المترتبة على نظرية الحقيقة النتائج التي تستنتجها العقلانية

النقدية أعني بالذات أن إشكال المقبولية المشتركة بين الذوات للقضايا مسألة نحوية دلالية. فأبل يريد أن يأخذ بعين الاعتبار الفائدة المنتسبة إلى نظرية المعرفة فائدة التناسقات التداولية وذلك بواسطة البداهات التي للتواصل اللغوي (راجع نفسه). (ص196)

وتبعا لذلك فإن أبل يبحث عن شروط الإمكان التداولية للمعرفة. ولتحقيق هذا الهدف بنى تداولية لغوية متعالية تهتم بالتفكر في شروط إمكان المعرفة القابلة للصوغ اللغوي وذات المقبولية المشتركة بين الذوات. وقد إكتشف بيرس فكتشف مسلمة الأبعاد الثلاثة للعلاقة الرمزية وكذلك بطابع التبليغ الرمزي للمعرفة أن:

1ـ الوظيفة الرمزية الداخلية بين الرموز (الوظيفة النحوية)

2ـ وظيفة التعلق بين الرموز وما ترمز إليه (الدلالة المرجعية) تفترضان

4ـ تأويلا تداوليا للرموز بواسطة جماعة تأويل. والتداولية من حيث هي فن فلسفي يتعلق الأمر فيه بالشروط الذاتية والمشتركة بين الذوات لفهم المعاني ولبناء الإجماع في جماعة العلماء يمكن أن تبين دور بداهات الكلام التي هي بالنسبة إلينا كمحاورين في حوار ذي معنى بداهات غير قابلة لأن يكون لها ما بعد يؤسسها. (راجع نفسه ص.68).

5.2 ـ العقلانية النقدية ومبدأ الداحضية.

والعلامة الموالية التي تختلف بها النظرة النقدية للعقلانية عن النظرة التقليدية (أعني غير النقدية) في رأي أصحاب العقلانية النقدية تخص التسليم بمبدأ الداحضية. فألبارت يدعي أن تحليل أبل لمشكل التأسيس الأخير في ضوء التداولية اللغوية المتعالية متجه إلى دحض نتائج الداحضية النتائج التي لا تقبل الجمع مع فكرة التأسيس الأخير

(راجع ألبارت 1982 ص.60-61). فالتأسيس الذي يتوق إليه أبل بالبداهة تأسيس أخير بشيء يكون موثوقا بصورة نهائية وغير قابل للشك. وهذا كله مناقض لمبدأ الداحضية.

فالداحضية المتناسقة تدعي أن الإنسان خطاء في كل محاولاته وأيا كانت المشاكل التي يعالجها بحيث إن الأخطاء يمكن أن تطرأ عليه في مسعاه ذلك. ومن ثم فحقيقة أي قضية لا يمكن كذلك أن نجزم بها جزما مطلقا بما في ذلك أيضا حقيقة القضية القائلة إن كل شيء داحض (فيكون معنى ذلك أن مبدأ الداحضية كذلك لا يمكنه أن يزعم لنفسه منزلة الحقيقة البدهية). ويستنتج أصحاب العقلانية النقدية من ثم النتيجة القائلة إن كل قضية ينبغي أن تعامل بمقتضى المبدأ كفرضية وكدعوى قابلة للنقد والمراجعة. ومن بين ما يحصل تبعا لذلك اقتضاء أن نأخذ الأمثلة المضادة مأخذ الجد.

وكانت إمكانية دحض مبدأ الداحضية تكون قد تحققت لو أنه أمكن أن نبرهن على أن بعض القناعات غير قابلة للشك. فكان ذلك سيكون أساسا لمراجعة الداحضية المتناسقة (راجع نفسه ص.67). وفي الحقيقة فحتى التداولية المتعالية قد حاولت ذلك وقد اعتاد أبل أن يعترض في هذا المضمار بالقول إن الداحضية هي دون شك صحيحة بالنسبة إلى العلوم التجريبية. لكنها تؤدي إلى التناقض عند تطبيقها على الجهود الفلسفية الساعية لطلب شرط إمكان المعرفة والحجاج. وقد اعتبر أبل تطبيق مبدأ الداحضية على نفسه حجة على ذلك. وهذا التطبيق يؤدي إلى المفارقة التالية: إذا كان مبدأ الداحضية هو نفسه داحضا فإنه إذن غير داحض ثم العكس أي إذا كان غير داحض فهو داحض (راجع أبل 1976 ص.71). لكن العقلانية النقدية بالعكس من هذا الموقف: « أطلقت مبدأ الداحضية المنهجي رغم أنه (ص197)

كان في الأصل متعلقا بالعلوم التجريبية (وخاصا بها)»(نفسه).

ويحدد ألبارت ما يميز هذه الوضعية على النحو التالي:« إن المبارزين دفاعا عن هذا الشكل من فكر التأسيس يودون (....) أن يبينوا حدود الداحضية المتناسقة ومن ثم الوصل بين نتائج منهجية وخلقية معينة. وهم في الحقيقة مستعدون بإطلاق إلى التسليم بداحضية العقل الإنساني ما تعلق الأمر بالعلوم التجريبية والرياضيات. لكنهم في هذا المضمار يودون أن يجعلوا من الفلسفة استثناء. وحسب نظرتهم فإنه من البين أن نظرية المعرفة ونظرية الأخلاق بوسعهما أن تنتجا إدراكات يمكن أن تكون حقيقتها مضمونة وذلك في الحقيقة لأنهما تتوجهان بالتفكر الصارم إلى شروط إمكان كل حجاج» (ألبارت 82 ص.88-89). وحتى يتجنب أبل الداحضية جدد الفلسفة المتعالية بقرائن معاصرة آخذا بعين الاعتبار نتائج الفلسفة اللسانية حيث تحولت المسألة المتعالية إلى مسألة شروط إمكان الحجاج ومن ثم كذلك شروط إمكان التواصل. ويقتضي الجواب في هذه المسألة موقفا تفكريا يرى أبل أنه يمكّن من إنارة فهمنا شروط الإمكان الضرورية للممارسة المعرفية الشروط التي توجد مسبقا عند الذات العارفة وجود واقع الأمر (راجع نفسه ص.90). واكتشاف هذه الإدراكات ينسب إليها أبل خاصية التأسيس الأخير.

وقد قدم أبل بحثا نقديا حول المسألة التالية: هل مبدأ الداحضية يناقض البداهة غير القابلة للشك البداهة المفترضة مسبقا ويجزم أنه يمثل مسلمة مسبقة لا غناء عنها بالنسبة إلى منهجية العلم التجريبي؟ فالشك ومن ثم النقد كذلك لا يمكن أن يفسرا كلعبة لغوية قابلة للتفسير من دون افتراض مسبق في نفس الوقت لمبدأ اليقين الذي لا يقبل الشك. ومن ثم فالداحضية لا تستثني حتمية اليقين بمعنى اليقين غير القابل للشك بل هي نفسها تنتسب إلى هذا الافتراض وهي نوع من البداهة التي لا يمكن النزاع فيها نزاعا ذا معنى. ولو كان الأمر على خلاف ذلك لأمكن لنا

أن نطبق هذا المبدأ على نفسه ولأدى هذا المبدأ إلى مفارقة. وتبين هذه المفارقة أنه لا معنى لفهم مبدأ الداحضية فهما يجعله فرضية داحضة هي بدورها.

فينتج من ثم أنه علينا أن نميز تمييزا متعاليا بين موضوعات النقد وشروط إمكان النقد بل أكثر من ذلك: **فالداحضية اللامحدودة تعد مثالا استعراضيا لما تكون عليه الحجة المحصنة قبليا ضد كل نقد ممكن.** فصفة «داحض» ومثلها صفة «خاطئ» أو «كاذب» لا يمكن من دون مفارقة أن تطبق على نفسها في قضية كلية بريئة من المفارقة. وذلك لأن صفة «خاطئ» ينبغي هنا أن تعني في نفس الوقت دعوى قول الحقيقة في القضية التي قضت بهذا الحكم. وصفة «داحض» لا تخص في المقام الأول دعوى الحقيقة في القضية المحكوم بها بل هي تخص العلم أو اليقين الذي يدعيه الحاكم بالإضافة إلى دعواه حقيقة تلك القضية. لذلك فلا بد من الفصل بين حقيقة القضايا ومسألة اليقين عند الحاكم بها. فكل قضية لها دعوى حقيقة متعلقة بمضمون قضوي ودعوى يقين متعلقة بذاتها كقضية. وتلك هي النظرة الأصلية للداحضية وللعلم الفرضي عند بيرس (راجع ألبار|أبل 1984 ص.115-116).

(ص198) لذلك فإن أبل يتكلم على عدم قابلية الشك بالنسبة إلى بداهات تداولية معينة للعبة اللغوية في الحجاج الفلسفي ومن البين أن مبدأ الداحضية من بينها. إلا أن ألبارت يرى أن الأمر في تطبيق مبدأ الداحضية على نفسه (**الحجة الرئيسة التي يستعملها أصحاب التداولية المتعالية لصالح أطروحتهم القائلة إن الحد من هذا المبدأ أمر ذو معنى**) مقارنة سطحية مع مفارقة الكذاب:» **فمبدأ الخطائية هو نفسه قابل للخطأ أعني أني يمكن أن أخطئ في هذه المسألة كذلك (...) لكن ذلك لا يعني أبدا أن المبدأ داحض. وإلا**

كان فيه تناقض. إنما أكتفي بالقول: يمكن أن أخطئ حتى في هذه المسألة. فلا ينتج عن ذلك مفارقة أبدا» (نفسه ص.90-91). فهذا المبدأ يكتفي بالقول إنه لا يوجد أي قناعة تكون بصورة مبدئية غير قابلة للشك. وهذا أمر يمكن لنا أن نطبقه دون عقبات على المبدأ نفسه (راجع ألبارت 1975 ص.122). «وهكذا فتطبيق هذا المبدأ على ذاته لا يؤدي مباشرة إلى أي تناقض لأنه لا يظهر باستعمالها إلا النتيجة القائلة إنه هو نفسه قابل للشك كذلك وهو في الغاية يقبل الجمع حتى مع صحته المطلقة. أما الدعوى بأن الأطروحة ليست داحضة فبين أنها لا علاقة لها بالتطبيق على الشيء نفسه أي على ذاته عامة. فكونها تؤدي إلى التناقض ليس أمرا مفاجئا لأن التناقض ينتج عن الصوغ التحكمي لقضية لا تقبل الجمع مع الأطروحة نفسها» (نفسه ص.123).

إن محاولة أبل صوغ هذا المبدأ بالقول إنه لا يمكن أن يكون ذا معنى ومقولا إلا إذا كان من الآن فصاعدا محدود المقبولية وأن تكون تلك البداهات الفلسفية التي ينبغي أن يكون هو نفسه متأسسا عليها مستثناة من النقد الممكن يصفها ألبارت بكونها تخليا عن الداحضية المتناسقة. أما أبل فيعتبر ذلك على العكس فتحا لبعد التداولية المتعالية بعدها الخاص بشروط إمكان النقد المقبول شروطه غير القابلة للنقد.

ويمكن لتطوير التأسيس الفلسفي الأخير أن يركز ليشمل مسألة البحث في ما ينتسب إلى هذه الشروط. فمبدأ العقلانية ذات الموقف النقدي الشامل (كل شيء يقبل النقد) لا ينتسب إلى هذه الشروط غير القابلة للنقد بل المنتسب إليها هو البداهات النموذجية التي لا تكون قابلة للوضع موضع سؤال بواسطة النقد ولا قابلة للتأسيس من دون افتراضها مسبقا. إن البداهات الأخيرة لا يمكن أن تكون قابلة للمنازعة فيها من دون تناقض ولا قابلة للتأسيس من دون مصادرة على المطلوب. لكن ذلك يعني بالنسبة إلى ألبارت تعويضا للتأسيس الأخير بالقرار الأخير لصالح

هذه البداهات أعني أنه يوجد خلف فكر التأسيس التقليدي خيار لمبدأ التأسيس الكافي. وقد اعتاد أبل أن يعترض على هذا الرأي بالقول إن فكر الدحض النقدي يوجد خلفه خيار لمبدأ الداحضية اللامحدودة أي أن ألبارت عوض تأسيس النقد بخيار النقد.

3. إمكانات حل مشكل التأسيس.

ومن البين أن تعويض فكر التأسيس بالحاجة إلى النقد اللامحدود أعني بما يميز الموقف الفلسفي للعقلانية النقدية لا يمكن اعتباره حلا (ص199) لمشكل التأسيس بل هو بالأحرى محاولة لتخطي هذا المشكل وإيجاد الشروط التي تحول دون ظهوره. ومن بين هذه الشروط التسليم بتصور آخر للعقلانية تتعيّن فيها الخاصية المميزة «عقلاني» في صفة «نقدي». وإلى جانب هذه الإمكانية التي لا أريد أن أجادل في قابليتها للتحقق توجد بدائل أخرى أوسع تعالج مشكل التأسيس وغاية التأسيس بجدية وتبحث عن حلول لا تقتضي رفض فكر التأسيس وعقلانية التأسيس. وأود في ما يلي أن أعيد صياغة بعض هذه الإمكانات حتى نعرض الخصائص العامة لحل مشكل التأسيس.

1.3 - توسيع مبادرة التداولية المتعالية.

وتتمثل الإمكانية الأولى في مسلمة برنامج التأسيس الأخير الذي طورته تداولية أبل المتعالية. إن نقاط القوة في هذا المشروع تعدل نقاط الضعف فيه حسب رأيي وذلك لأنها تحدد هذه الفلسفة بالموقف المتعالي:

فمن جهة أولى يكون لجواب المسألة المتعلقة بإمكانية التأسيس الفلسفي الأخير جوابها على الطرح المتعالي للسؤال بالتأمل المتعالي في شروط إمكان الحجاج وشروط مقبوليته تكون له مزية كون الأمر فيه لا يتعلق فعلا بالاتكاء التحكمي على أي سلطة أخيرة بل هو يتعلق بأساس

الحجاج الذي لا يتم تحصيله إلا بفضل تحليل عملية الحجاج الحقيقية. فبين أنه في كل حجاج لا بد لنا من استعمال مفروضات لا يكون الحجاج من دونها قابلا للتحقيق.

ومن جهة ثانية تتمثل نقاط الضعف التي تتميز بها أطروحة التداولية المتعالية في كون هذه المفروضات بوصفها متعالية ومن ثم بوصفها مفروضات الحجاج ينبغي أن يكون قد تبين أنها ليس لها ما بعدها بصفتها معايير كل حجاج ذي معنى. وإذن فرفع مفروضات الحجاج هذه إلى منزلة الشروط المتعالية يكون إشكاليا إذا لم نقبل المنزلة المتعالية كصفة مميزة للفلسفة وإذا لم نسلم بدلالة الطابع الانعكاسي الخاصة للفكر الفلسفي. أما بالنسبة إلى فلسفة لا تعترف بالطرح المتعالي للسؤال عامة ولا تحوز فيها المعايير المتعالية للجدال منزلة المعايير الأخيرة فإنها لا تقبل أن «تُعرضَن» إلا بوصفها (من جنس) أحكام السلوك الإنساني وبوصفها كذلك موضوعا لعلم النفس السلوكي دون دلالة خاصة لنظرية العلم. وتقويم هذه المعايير مرتبط ارتباطَ تبعيةٍ بالقبول بنظرية أفعال القول أو برفضها وكذلك بكون أحكام الكلام التداولية يمكن أن تكون أو لا تكون أساسا لنظرية الحجاج.

إن الخيار بين القبول بالحل التداولي المتعالي لمشكل التأسيس وبين رفضه هو إذن رهن الكثير من الخلفيات الفلسفية. فإذا كان أحد ما مستعدا للقبول بأن الفلسفة مسعى تفكري متعال في إطار تداولية لغوية (ص200) فلن توجد حوائل ممتنعة التجاوز للقبول بنظرية أبل في التأسيس الأخير التفكري. لكنه من البين أن هذه النظرية ليست في أي حال قابلة للجمع مع نظرة أخرى للفلسفة. ويمكننا هنا أن نطرح السؤال التالي: ما المحدد لحسم مسألة الخيار بأن يكون المرء مع نظرة معينة للفلسفة أو ضدها ؟ ويتضمن

هذا السؤال سؤالا آخر أشمل: **كيف يمكن أن نعير تصورات الفلسفة المختلفة وما هي المعايير التي تمثل مقاييس هذا النوع من التعيير ؟** وجوابي هو أن معايير العقلانية هي المعايير التي تقبل بها تصورات الفلسفة التعيير. إلا أنه يمكننا أن نسأل كذلك ما الأمر الذي يؤسس عليه المرء خياره لتصور معين من العقلانية التي من البين أنها تمثل أساس كل تصور للفلسفة ؟

ويمكننا هنا أن نبرر تصورا معينا للعقلانية بالإشارة إلى شيء من جنس **«واقعة العقل»**. ولكن لا بد عندئذ من تعريف العقل كذلك. وهذا التعريف يحدده بالمقابل النظرة إلى العقلانية. فيبدو من ثم أن تأسيس نظرة معينة للعقلانية وبالتالي تأسيس نظرة معينة للفلسفة يقع في الدور. ويمكن كذلك أن نعالج المسألة بمنظور شيء من جنس **«نموذج التفلسف»** وأن نفترض أن معايير تقويم فلسفة ما هي تلك المعايير التي يتكون منها هذا النموذج. لكن السؤال يصبح عندئذ: **هل تتمثل الإمكانية في تحديد نموذج للفلسفة ؟** فتبقى المسألة المطروحة: **هل يوجد حقا نموذج للفلسفة أم إن الميل إلى النموذجية ليس إلا وصفا معرفا لإرادتنا الاستئناس بنموذج تاريخ العلم في ما يجانسه في تاريخ الفلسفة ؟** كما أنه من المهم هنا أن نجيب عن السؤال القائل: **ما الذي ينبغي علينا أن نفعله بتلك الفلسفة التي لا تطابق شكل التفلسف المعياري (على سبيل المثال الفلسفات ذات التوجه الذهنوي أو ذات التوجه الوجودي في عصر فلسفة لسانية) ؟** هل نعتبرها لهذه العلة شيئا غير فلسفي أم هل يمكن وصفها بكونها غير مواتية للعصر ؟

ولا يمكن لنجاح إحدى الفلسفات في وصف الواقع أو تفسيره أو فهمه أن يكون معيارا مقبولا وذلك لأنه قل أن تجد فلسفة تدعي أنها لا تصف شيئا أو لا تفسره أو لا تفهمه. وإذن فنفس الأمر يصح عندما نريد أن نجعل مطابقة الوصف أو التفسير أو الفهم معيارا. فقل أن تجد فلسفة

نفرضن، بصورة عامة عدم المطابقة مع الواقع وأقل منه كذلك فلسفة تثبت المطابقة المطلقة. فادعاء المطابقة المطلقة لا يوجد إلا في الفلسفات الدغمائية التي اعتادت اعتبار نفسها ذروة التطور الفلسفي (والمثال التقليدي في هذا المضمار هو الماركسية الدغمائية التي وجدت دون منافس في الاتحاد السوفياتي السابق).

وتداولية أبل المتعالية لا تحل هذا المشكل الرئيسي لكل فلسفة (المشكل الذي يعبر عن سؤال: ما الفلسفة؟) وذلك لأن هذا النظرية تنطلق من مسلمات معينة حول الفلسفة أي من تقليد فلسفي معين. وهذه النظرية الفلسفية تدافع عن نظرة محددة للعقلانية وبالتالي عن تصور محدد للفلسفة فتحاول أن تؤسس هذه النظرات بكل الوسائل المتاحة لها (البعد التداولي لفلسفة اللغة ونظرية أفعال الكلام ونظرية العمل التواصلي إلخ...). فلها مبادئ رئيسية ومعايير رئيسية ومقدمات رئيسية لا تريد أن تشك فيها لأنها تعتبر نفسها قد أسستها تأسيسا نهائيا بالتأسيس التفكري. والإمكانية الوحيدة لتقويم هذه النظرية من دون التسليم بهذه المقدمات أو من دون رفضها يبينها حسب رأيي معيار العلمية الذي وضعه بوبر أعني معيار العقلانية الذي هو قابلية الدحض المبدئية للنظرية العلمية: فإذا كانت هذه النظرية قابلة للدحض وإذا كانت قابلة للنقد فإنها تكون علمية أعني عقلانية. ويمكننا أن نستنتج من ذلك نتيجتين:

1-(النتيجة الأولى): بين النقد الذي يوجهه أصحاب العقلانية النقدية للتداولية المتعالية أن هذه النظرية قابلة للنقد أعني أنها تسمح بقابلية الدحض المبدئية. ومن ثم فهي ليست نظرية وهمية بل هي نظرية علمية. ولا شك أنها لا تستطيع أن تقول كل شيء عن وضعية المشكل الحالية. لكنها نظرية لها الكثير الذي يمكن أن تقوله عنها. ذلك أن القول إن محاولة العقلانية النقدية دحض التدالية المتعالية قد نجحت حسب

ألبارت ينتج عنه أن الأمر يتعلق بنظرية علمية وليس ب«أضغاث أحلام متعالية». ومع ذلك فقابلية الدحض المبدئية للنظريات العلمية لا تعالج مسألتنا: مسألة أي النظريات ينبغي أن نختار؟ وذلك لأنها جميعا متساوية في قابلية الدحض ولها إذن نقاط ضعف ما.

(وبين أن العقلانية النقدية هي بدورها لا تدعي أنها غير قابلة للدحض).
ومن ثم فنحن نحتاج إلى معيار إضافي يساعد في علاج مسألة الاختيار. ويمكن لقابلية النظريات للتأسيس أن تصلح لتكون هذا المعيار الإضافي أعني اختبارا لسؤال صلاحيتها للتأسيس ونجاعة تأسيسها بأقل كلفة وهل لها صلة بتأسيسها الذاتي وما الذي يكون منها في وضعية فلسفية معينة غير قابل للنزاع وقابل لأن يكون مقبولا وكذلك ما الذي يمكن أن تقبله من النظريات الأخرى. وهذه التأملات تبين مرة أخرى الصلة الحميمة بين النقد والتأسيس الصلة التي لا تسمح لنا أن نستعملهما أحدهما ضد الآخر (التأسيس والنقد) استعمالا غير نقدي.

2 ـ النتيجة الثانية: ويمكننا بالتناسق مع ما سبق أن نستنتج نتيجة أشمل مفادها أن التداولية المتعالية يتبين أن نظريتها في غاية التأسيس تشكو من نقص بخصوص فكرة النقد وهو ما يشير إليه أصحاب العقلانية النقدية. وبين أن نسخة معدلة من نموذج غاية التأسيس في التداولية المتعالية عليها أن تأخذ بعين الاعتبار هذا النقص حتى تصل بين التأسيس والنقد وصلا حميما. ويثبت أبل من جهة أولى أن النقد ينبغي أن يكون مؤسسا بل ومؤسسا تأسيسا أخيرا وذلك لأن من مفروضات الحجاج المفيد الاعتراف بأن فكرة النقد شرط أخير لإمكان الحجاج ولمقبوليته. لكن تأسيس النقد تأسيسا أخيرا لم يُطور التطوير الكافي من جهة ثانية وذلك لأن التأسيس متقدم عليه وهو ما يسمح للعقلانية النقدية أن تستعمل

النقد وغاية التأسيس أحدهما ضد الآخر وكأنهما غير قابلين للجمع.

والمثال التقليدي على غاية التأسيس عند أبل هو أن كل من يتمسك بالنقاش ولا يفر منه لا بد له أن يسلم بمبدأ عدم التناقض (الإنشائي) ومن ثم أن يسلم بأن الدعاوى المتناقضة فيما بينها لا يمكن أن تكون في نفس الوقت صحيحة من نفس الحيثية. وإذن فهو يقصد بغاية التأسيس (ص202) التفكر المتعالي في ما لا يمكن أن ينازع فيه الإنسان دون تناقض مع ذاته وما ينبغي ضرورة أن يفترض دائما سابق الوجود كشرط معياري لإمكان التفاهم (الحجاج) (راجع أبل 1976 أ. ص. 10). وتنطلق محاولة التأسيس التداولي المتعالي من معيار عدم التناقض (الإنشائي بالمعنى التداولي) ويعتبر أبل مؤسِّسا تأسيسا أخيرا كل ما لا يمكننا أن ننازع فيه من دون أن نقع في تناقض إنشائي (بمعنى تناقض أفعال الكلام). لذلك فإنه يحدد مبادئ صورية معينة ينبغي أن نسلمها بصورة عامة. ويتمثل الأهم من هذه المبادئ في أربع دعاوي لمقبولية الكلام أي:

1 ـ دعوى المعنى أو دعوى المفهومية

2 ـ دعوى الحقيقة

3 ـ دعوى الصدق

4 ـ دعوى الصحة المعيارية للتواصل.

ويعتبر أبل المبادئ الأساسية للحجاج أمرا ينبغي أن نحافظ عليه أمرا لا يمكن أن ننازع فيه من دون تناقض مع الذات. والتواصل الهادف إلى تحقيق التفاهم (أعني الإجماع) لا يكون ممكنا إلا عندما يعلم كل المشاركين فيه ضمنيا أن كل واحد منهم ينبغي أن يدعي تلك الدعاوى ولا يكون التفاهم ممكنا إلا على أساس الاعتراف بهذه الدعاوى الأربع (راجع أبل 1987 ص. 55 وهابرماس 1976 ص.174).

والآن استطيع أن أعود إلى مسألة: كيف يمكننا أن نؤسس الشك وكيف يكون تأسيس الشك تأسيسا أخيرا ممكنا ؟ فهذه المسألة تقبل صيغتها التحول إلى ما يلي: هل يمكن أن نبرهن أن فكرة النقد بدهية تداولية من بدهيات الحجاج ؟ وإذا كان الجواب بنعم كيف يقع ذلك ؟ إن كون حقيقة ما بدهية لا يعني هنا أنها حقيقة مطلقة تتبين مصحوبة باليقين (كما في حالة البداهة الديكارتية). فالبداهات التدوالية تدل بالأحرى على أمر من جنس موطئ أرخميدس بالنسبة إلى الحجاج لأن إمكانية الحجاج تستند إلى بداهاته. وبعبارة أخرى فالبداهات التداولية هي شروط إمكان الحجاج وشروط مقبوليته.

وتعمل فكرة النقد عند أبل في الأساس كبداهة من النوع الذي تستند إليه كل حججه. لكن هذه البداهة ليست بذات تأسيس كاف أو هي غير مؤسسة عامة. لذلك فإنه يمكن أن يثار الاعتراض القائل إن العقلانية النقدية نقدية وثوقية (كما يرى ذلك مثلا أ.ماركار راجع ماركار 1981). فكيف يمكن لنا أن نؤسس بداهة النقد (بدهية الشيء) وكيف يمكن حمايتها ضد نفسها ؟ ذلك أنَّه يمكن الكلام على مواضعة تداولية لكن ذلك يبقى فيه شيء من التحكم الذي هو علامة الدغمائية. ويمكن أن تكون الإمكانية الأخرى متمثلة في التفكر المتعالي حول شروط الحجاج. وهذا هو حل أبل. لكن أبل لم يطور هذه الإمكانية التطوير الكافي. وعلل ذلك هي أن أبل يتصور النقد هو التأسيس نفسه في اتجاه آخر. فالنقد كدحض عنده تأسيس سلبي أعني أنه تبرير سلبي: فعنده أن نقد الأطروحة «أ» يعني تأسيسا للأطروحة المضادة للأطروحة «أ». وعندما نتصور النقد هذا التصور فإننا نعتبره غنيا عن تأسيس إضافي: التأسيس أو تبرير السلوك التأسيسي يكون عندئذ متضمنا تأسيس النقد أو تبريره. (ص203)

يعتبر أبل مبدأ عدم التناقض (الإنشائي) شرط إمكان الحجاج. لكن «النقد» (المعنى المصدري) يعني فيما يعني أن القضية أو الدعوى تكون مقابلة لقضية مناقضة أو لدعوى مناقضة. فمن ينقد شيئا يناقض أطروحات معينة وينتظر من المعارض أن يتخلي بسبب هذا النقد عن أطروحاته. وهنا يتبين بصورة جوهرية الفرق بين أبل وألبارت. ذلك أن ألبارت باسم التعدد النظري (تعدد النظريات البديلة وليس تعدد نماذج العقلانية البديلة) يميل إلى التعايش المتسامح بين تعدد الآراء المختلفة كفرضيات ولا يتكلم على إمكانية الإجماع أو ضرورته. وبالعكس من ذلك فإن معايير أبل أو قواعده للحجاج العقلي قواعد تحقيق الإجماع أعني شروط إمكان الإجماع.

وعلينا الآن أن نطرح السؤال بالصورة التالية: هل إمكانية الإجماع وضرورته تستثنيان إمكانية النقد وضرورته ؟ ويمكن أن نجد حلا لهذا المشكل في تحليل أفعال الكلام. فما دعاوى المقبولية التي نعبر عنها في ما نجزم به ؟ فهل صحيح أن الأمر يتعلق بالدعاوى الأربع التي حددها أبل (مع هابرماس)؟ أود هنا أن أضع الفرضية القائلة إنه علينا أن نعتبر دعوى قابلية النقد كذلك من بين هذه الدعاوى الرئيسية للمقبولية. فدعاوى (ص204) المقبولية تعني أننا كمتكلمين:

1 -ينبغي أن نختار عبارات مفهومة حتى يتمكن السامع من فهمنا.

2 -وينبغي أن يكون لنا قصد تبليغ مضمون قضوي حقيقي حتى يشاركنا السامع علمنا.

3 -وأنه علينا كمتكلمين أن نعبر عن نوايانا بصدق حتى يمكن للسامع أن يصدقنا.

4 -وأن نختار العبارات الصحيحة بخصوص المعايير القائمة حتى يتمكن

السامع من قبولها بحيث توافق السامع في الغاية (راجع أبل وكذلك هابرماس 1976 ص. 176).

5 -ولابد من أجل دعوى مقبولية أشمل أن نسلم كمتكلمين بقابلية عباراتنا للنقد لأننا لا يمكننا أن نكون طرف حوار متساوي الشرعية مع السامع إلا بهذا الشرط.

أما إذا تشبثنا بعدم قابلية عباراتنا كمتكلمين للنقد فمن البين أن مواصلتنا للحوار لن تبقى ممكنة لأننا عندئذ لا نستطيع أن ندعي إلا أشياء دغمائية فنصل من ثم إلى قطع الحوار. ودعوى قابلية العبارات للنقد المبدئي قابليتها التي تعمل في كل حوار متسامح تقتضي أن يكون فيه المتحاورون مستعدين لسماع حجج نقدية مضادة ولأخذها مأخذ الجد. وعندما لا نريد أن نتشبث بقناعاتنا دغمائيا بل نكون مهتمين بطلب الحقيقة ومن ثم بإمكانية البلوغ إلى إجماع حول المسألة المنظور فيها فإنه بوسعنا أن نتفق مع معارضنا. ومن ثم فعلينا كذلك أن نقبل أن عباراتنا يمكن أن تتبين خاطئة وأنها مبدئيا قابلة للدحض وبالتالي للنقد. فما الحجج التي تدعم بصورة إضافية ضرورة إدخال دعوى للمقبولية تكون أوسع بل وكونية أو متعالية ؟

إن ما يدعم ذلك هو أن دعاوى المقبولية ما كانت لتكون ذات معنى لو اقتصرت على الدعاوى الأربع التي قال بها أبل وهابرماس وأن ما وصف هنا بعد بكونه دعاوى مقبولية هو في الحقيقة لا يستثني دعوى قابلية النقد. ومن ثم فالخطاب النظري المتعلق بقبول الصحة ليس مقصورا هدفه على تأسيس دعاوى قبول الصحة بل هو ينبغي كذلك أن ينشغل بنقدها. فالكلام المعياري له كذلك وجوه الامتحان المعياري أعني الامتحان النقدي المتعلق بالمقاييس المعيارية التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار. (فعلينا أن نختبر العبارات لنعلم هل هي حقيقية أم غير حقيقية مبررة أم غير مبررة

صادقة أم غير صادقة ولكن كذلك قابلة للنقد أم غير قابلة للنقد أي دغمائية. ولكننا لا يمكننا أن نقوم بذلك إلا إذا كانت عباراتنا متضمنة دعوى قابلية النقد.). وانطلاقا من ذلك يصبح الحجاج (ومثله شكل الخطاب الفلسفي) غير قابل للتصور من دون وضع مسائل نقدية لا ينبغي حصر عددها. إن التأسيس والنقد والتبرير والاختبار بنى تداولية متناسقة للكلام.

ما الذي يعارض ذلك؟ يبدو من النظرة الأولى أن ما يعارض ذلك هو وضعية كون معايير الحجاج التي يقول بها أبل هي بالأساس معايير تحقيق الإجماع. ومن الخلفيات الفلسفية المهمة في هذا المضمار مفهوم «الاشتراكية المنطقية» عند بيرس. ومن ثم فلا بد من طرح السؤال القائل: هل «الاشتراكية المنطقية» قابلة للتصور في إطار «المجتمع المفتوح» أو بعبارة أدق هل «المجتمع المفتوح» قابل للتصور (كثيرا أو قليلا) في إطار «الاشتراكية المنطقية»[80]؟ وهل يمكن لفكرة النقد أن تكون شرط إمكان لتحقيق الإجماع؟ أود أن أجيب عن هذا السؤال بالإيجاب. فالنقد هو العلامة التي بمقتضاها يكون التمييز بين الإجماع والمواضعات أو المعتقدات ممكنا. وحسب رأيي لا يتصور الإجماع إلا كنتيجة لاختبار نقدي. وحيثما لا يكون الاختبار ممكنا أو غير قابل للتحقيق يأتي مكان الإجماع المعتقدات أو المواضعات. لذلك فأنا اعتبر الإجماع حصيلة للممارسة التجريبية والنقدية.

تلخيص: إن النقد ومثله التأسيس ينتسبان إلى الشروط الضرورية لإمكان الحجاج ولمقبولية صحته. وهو بدوره مشروط بكون كل واحدة من عباراتنا تتضمن دعوى كلية أو متعالية لقابلية النقد. (وفي علاقة مع دعاوى مقبولية الصحة اعتاد ألبارت الاعتراض بأنه لا يدعي أي حقيقة لكنه لا ينفي

[80] وبمقتضى هذه المسألة يمكن أن نعتبر خصومة التأسيس كلها (وكذلك خصومة الوضعانية) فض خلاف بين الفكر التحرري والفكر الاشتراكي أو جدالا بين مفهوم الحرية ومفهوم الجماعة.

إطلاقا أن له دعوى قابلية النقد وهو ما يثبت مرة أخرى أن له دعاوى معينة في مقبولية الصحة). إن الاعتراف بخلو النقد في الحجاج من أسس وراءه لا يضاد الاعتراف بمبدأ تجنب التناقض (الإنشائي) مع الذات المبدأ الذي هو أساس تصور أبل للتأسيس الأخير. وإمكانية تجنب أي تناقض مرتبط بصورة أشد (سواء كان التناقض خبريا أو إنشائيا) ارتباطا نسقيا بإمكانية الاعتراف بالطابع النهائي وقابلية النقد لأن الواحد لا يمكن أن يعترف بأنه وقع في تناقض إلا إذا كان مستعدا عامة للتسليم بقابلية عباراته للنقد. ويمكن للمرء غالبا أن يشير بصورة لا متناهية لتناقضات المحاور (دون فائدة) إذا كان المحاور لا يريد أن يعترف أنه يمكن أن يخطئ فيبقى (ص205) ثابتا على (زعم) خطابه خاليا من التناقض.

فوجود المرء في تناقض إنشائي يصف وضعية حوار إشكالي ليس قابلا للتفسير لأننا نشير إلى أن المحاور لا يعترف بقواعد النقاش التي سبق له الاعتراف بها دائما بل إنما هو قابل للتفسير لأن قواعد النقاش مفروضات حجاج ذي معنى (على سبيل المثال قاعدة أنه على الإنسان ألا يتناقض). لكن هذه الإشارة لا يمكنها أن تنجح إلا إذا اعترف كل محاور بقابلية عباراته مبدئيا للنقد. وهذا ما يسمح لي بأن استنتج أن قابلية النقد المبدئية هي دون شك المفروضة الأكثر أساسية للحجاج ذي المعنى. فمن دونها يكون البرهان على طابع القواعد الملزم للمفروضات الأخرى ممتنعا.

إن إمكانية التواصل الإنساني وكذلك الحجاج لا تستند إلى القدرة على سماع حجج المحاورين النقدية وأخذها مأخذ الجد فحسب ولا إلى القدرة على التسامح أعني القدرة ليس على نقد قناعات الآخرين بل إلى القدرة على النظر النقدي لقناعاتنا الذاتية. وهكذا إذن فمطلب قابلية

النقد مثله مثل غيره من معايير الحجاج ينبغي تصوره معيارا خلقيا أعني معيارا لأخلاق الحجاج. وهنا أيضا يتعلق الأمر بما ينبغي أن يكون وليس بما هو كائن. وهذا المطلب يحدد المثال الأعلى لجماعة التواصل من حيث هي جماعة حجاج لا يمكن أن تتحقق إلا في جماعة فعلية.

2.3. يرجو رينباي: حل مشكل التأسيس[81].

انطلق رينباي في تطوير مقترحه حول حل مشكل التأسيس من كون الكائنات التي يستعملها النهج التأسيسي هي إما كائنات مفهومية أو كائنات تنتسب إلى مجال الحدس.

ففي الحالة الأولى (الكائنات المفهومية) يقع النهج التأسيسي في المصاعب التي أشار إليها ألبارت بخيار منشهاوزن الثلاثي (الإدبار اللامتناهي والدور وقطع نهج التأسيس بواسطة الدغمنة). ويمكننا من ثم أن نستنتج أن غاية التأسيس ممتنعة. لكن التأسيس في الحالة الثانية حيث تكون الكائنات المستعملة في النهج التأسيسي كذلك تلك التي تحصل في الحدس فيمكن حسب رأي رينباي أن يقدم قطع التسلسل التأسيسي حلا يمكن سلوكه. فالتأسيس الأخير يمكن أن نرسيه على الإدراك الحسي. وهو يعني بذلك أنه ليس كل قطع للتسلسل في نهج التأسيس ينبغي أن يعتبر دائما قطعاً تحكميا. فيمكننا أن نجد في الإدبار خلال حلقات التأسيس نقطة ينبغي أن نتكلم فيها على التأسيس الذاتي أو البداهة. (ص206)

---

[81] راجع رينباي ي. في مسألة التأسيس وغاية التأسيس الوارد في مجلة البحث الفلسفي Zeitschrift fuer philosophische Forschung 1974 المجلد 28 ص.516-536.

ولكن عندما نريد أن نستعمل في نهج التأسيس كائنات مفهومية فإن مثل هذا النوع من البدهيات أمر لا ينال وذلك لأن ما لا يتضمن إلا كائنات مفهومية في النهج التأسيسي وما هو مؤسس لذاته ومن ثم ما هو قضية بينة بذاتها هو بالذات المقصود بالدوجما. إلا أن ذلك لا يحصل إذا تدخلت كائنات حدسية في عملية التأسيس. ومن ثم فالكائنات الحدسية يمكنها أن تمثل الأساس الأمين للتأسيس ولغاية التأسيس. ويرى رينباي أنه توجد إمكانيتان قابلتان للاستعمال بالنسبة إلى حل مشكل التأسيس:

الإمكانية الأولى هي التأسيس بإدخال مواضعات معينة تخص ما يقبل كأساس أخير. فلا يحصل التأسيس بالقطع التحكمي لنهج التأسيس بل بالتواضع على ما نريد أن نسميه «**التأسيس الكافي**». وهذه الإمكانية يصفها بكونها التأسيس اللامباشر وفيه تتأسس القضايا على القضايا ويكون التواضع على القضايا التي نعتبرها أخيرة ما هي (**أي التي لا تطلب تأسيسا**) وهو أمر يقع بقرار اختياري.

والإمكانية الثانية التي يتبناها هو ذاته يمكن لنا أن نصفها بكونها التأسيس المباشر عندما لا تكون القضايا مؤسسة على قضايا هي بدورها بل على تجارب معيشة مباشرة. وبين أن هذه الإمكانية الثانية لعلاج مشكل التأسيس ليست مقترحا جديدا في تاريخ الفلسفة. فمثل هذا النموذج التأسيسي طورته سنة التفلسف الظاهراتية (ف. برانتانو وإ.هسرل) كما طورته كذلك صيغ مختلفة من التجريبية الفلسفية. وقد أخذ بوبر في نقده للفكر التأسيسي هذا الحل الممكن في الاعتبار واعترض بخصوص أسلوبه التأسيسي بالقول إن التجربة المعيشة (**وقد عبر عنها بالقضايا القاعدية**) ليست هي من جهة أولى متأسسة بذاتها بل هي مطبوعة بنظريات ذات صياغة لغوية. والقضايا القاعدية يمكن من جهة

ثانية أن يتبين أنها خاطئة.

إلا أن رينبابي يعتقد أن واقعة كون القضايا البدهية (القضايا القاعدية) يمكن أن تكون خاطئة لا يغير من الأمر شيئا أي من كوننا لا بد أن أن نلجأ دائما إلى بداهات وأن نقوم بذلك فعلا: «إن الزعم بأنه لا يوجد في المعرفة أبدا يقين مطلق لها معنى صالح في علاقتها بالقوانين والنظريات. وإذن فيمكننا أن نخطئ دائما في ما هو من جنس تفسير حدث أو ظاهرة بقانون أو بنظرية. ولكن هل نخطئ في الحدس؟ فحيثما أحدس شيئا يكون الأمر المحدوس على الأقل في لحظة التجربة المعيشة مطلق اليقين. فلو قلت بعد ذلك إن الحدس قد خدعني فالقصد –إذا كان لهذه الدعوى معنى- هو في الأساس أن النظرية التي أولت بها الحدس أو ربما التوارد الذي حصل لي بذلك- وبالتالي ليس الحدس نفسه- هما ما خدعني. والخطأ لا يهدد (معرفتي) إلا حيثما أدعي أن المحدوس ينبغي أن يعرف كشيء أخضع فيه مثلا ظاهرة معينة لقانون معين» (رينبابي 1974 ص.525).

وبهذا الحل لمشكل التأسيس يبدو كما في مثال رينبابي أن الحجج المضادة التي طورها بوبر وألبارت لا تستند إلا إلى سوء فهم أساسي لمشكل التأسيس. (ص207) ذلك أنهما لم يقوما بأي تمييز بين أنواع مختلفة من الكائنات المستعملة في أنهج التأسيس فلم يميزا بين الكائنات المفهومية والكائنات الحدسية. وبخصوص الكائنات المفهومية يوافق رينبابي أنه لا توجد فعلا أي غاية تأسيس. ففي هذه الحالة نفشل ونصطدم بخيار منشهاوزن الثلاثي. أما بخصوص الكائنات الحدسية عندما تنضم إلى السلوك التأسيسي فإنه يوجد على الأقل اقتضاء كون المسألة ينبغي أن تعالج بصورة أتم مما عولجت به إلى حد الآن. وهنا تكمن العلة الجوهرية لحل ممكن لهذه المشكلة.

فالمحدوس من حيث هو إدراك يعتبره رينبابي أمرا ظاهرياتيا.

ومن هذا الجنس ظاهريات الرؤية والسمع واللمس إلخ. ويوجد نوع خاص لمثل هذه الظاهريات التي تمثل شكلا أساسيا. وهذه الظاهريات قابلة لأن تحلل إلى أجزاء مقومة: إنها عناصر الإحساس كما تصورها **ماخ**. وهذه الكيانات العنصرية لها خاصية كونها الوحيدة من بين الظاهريات التي تحمل صفة وحيدة. ولأجل هذه الخاصية فإنها يمكن أن تكون الوحيدة من بين كل المعطيات التي تتكرر مُعْطَوِيَّتُها بصفة واحدة. وبوصفها عناصر الإحساس فهي ليست قابلة للتفسير (بالعبارة) بل هي قابلة للإظهار بالإشارة. ويمكن أن نبني على الكائنات القابلة للإظهار بالإشارة إليها بنية للظاهريات بنية يمكن أن تعرض عرضا تبديهيا (أكسيوميا) (راجع رينبايي 1974 ص.527).

وهذه التجارب المعيشة التي تعرف بصفة وحيدة هي الكائنات التي تعد من حيث هي صفات محمولات يمكن أن تعتبر موضوعات القضايا الذرية (القضايا القاعدية). وإحدى القضايا الذرية التي وقع تصورها هذا النوع من التصور لا تتمثل إلا في اسم الظاهرة المعنية (الصفة المحمولة). فالظاهريات العنصرية هي أساس المحدوسات. وهذه الكائنات غير قابلة للتحليل (إلى عناصر أبسط) بل ليست هي إلا كائنات عنصرية أساسية. إنها ليست قابلة لتأسيس إضافي أعني أنها كائنات بديهية. والأحاسيس العنصرية هي الكائنات الوحيدة التي تتصف بالبداهة. لذلك فإنه بوسعنا أن نستعملها في عملية التأسيس بصفتها عناصر أخيرة.

فيكون النهج التأسيسي ما يلي: نستعمل في القضايا القاعدية أو القضايا الذرية الأحاسيس العنصرية. ذلك أن تكوين القضية الذرية يتأسس في الإحساس العنصري. وهذا الحل لمشكل غاية التأسيس باستعمال الأحاسيس العنصرية كأساس أمين يستثني الخطأ يشبه في المقام الأول

فلسفة البداهة التي وضعها فرنز برنتانو. فبرانتانو يسلم بأن أحكام الإدراك الباطني أحكام بديهية. أما أحكام الإدراك الخارجي فهي على العكس أحكام لا يمكن أن تكون صادقة مباشرة أعني أنها ليست بديهية. وقد استعمل الحجة الشكاكية التقليدية التي جددها ديكارت في الفلسفة أعني الحجة القائلة إن الحواس يمكن أن تخدعنا. ومن ثم فالحقيقي الوحيد هو ما يمكننا أن نعمله علما مباشرا مثل ما يحصل في التفكر من حيث هو حدس عقلي كما في مثال ديكارت. وبفضل هذا التفكر يمكنني أن أحصل على اليقين في «أفكر» فحسب بل وكذلك الحقائق اليقينية أرى وأحس إلخ... لكن ذلك لا يعني أني يمكن أن أحصل على اليقين حول ما أراه أو ما أحس به ألخ... فالظاهريات في الرؤية وفي الإحساس بديهية (ص208) ولكن الإدراكات والمحدوسات ليست بالأمر اليقيني[82].

وبصرف النظر عن ذلك يتكلم رينبايي عن المحدوس والظاهرياتي فيعتبرهما بديهيين أي حقيقيين. فتكون فلسفته هنا شبيهة بالوضعانية المحايثة لماخ وأفيناريوس حيث تكون الأحاسيس العناصر الأساسية لصورة العالم عناصرها التي لا يمكن أن نخطئ بخصوصها. وكذلك الشأن بالنسبة إلى حل رينبايي لمشكل التأسيس الذي يبدو حاصلا في مقام نظرية المعرفة التي تقول بها الفلسفة الذهنوية التي لا تأخذ بعين الاعتبار تأثير اللغة في معرفتنا وتنتظر التأسيس الأخير مما هو متقدم على العناصر اللغوية من معرفتنا. ويمكن لهذا الحل أن يكون ذا دلالة معينة بالنسبة إلى نظرية المعرفة. لكنه يبدو عديم الفائدة بالنسبة إلى نظرية التواصل التي تتوجه إلى المفروضات الأخيرة للمعرفة من حيث هي

---

[82] أنظر لعرض لتحرير فلسفة ف. برانتانو و. ستاجملر ،التيارات الرئيسية لفلسفة العصر الحاضر، المجلد الأول شتوتجارت 1989 ص.2-15 (شتاجملر 1989).

حجاج. وبين أنه بمثل هذا الحجاج لا يمكن أن نجد حلولا لمشكل نظرية الحجاج من حيث هي نظرية نقد وتأسيس.

وفي هذا المضمار يبدو حجاج أبل ذا دلالة إذ يقول إن «بداهة المعرفة بصفتها تلك مهما كانت مما لا غناء عنه فهي مقصورة على بداهة الوعي. ونظرية المعرفة التقليدية من حيث هي نظرية وعي لا يمكن أن تبين بأدوات فكرها كيف تكون المعرفة بديهية أعني بداهة الأحكام من حيث هي ربط بين التصورات بالنسبة إلى كل وعي بقضايا صيغت لغويا صوغا تشترك الذوات في قبول صحته» (أبل 1976 ص. 59).

3.3 - مفهوم التأسيس البنائي: التأسيس الأخير كتأسيس أول.

إن برنامج التأسيس البنائوي (ب. لورنتسن و و.كملاه وس.ف.جتمن و ب. يانش وب. كمبارتل وك. لورننتس وي. متلشتراص وغيرهم) يمكن وصفه بموقف الوسط بين العقلانية النقدية والتداولية المتعالية في مسائل التأسيس (راجع جتمن هجسلمن 1977 ص.356). (ص209) وتختلف نظرية المعرفة البنائية عن العقلانية النقدية بكونها تعتبر حل مشكل التأسيس متمثلا في الاستعاضة عن طلب التأسيس الكافي بطلب الاختبار النقدي حلا من جنس ال «رضا (اليائس) بحل استعجالي». ومطلب التأسيس تعتبره النزعة البنائية مطلبا ذا دلالة بالنسبة إلى العلم. وتختلف الفلسفة البنائية عن التداولية المتعالية بنظرتها للتأسيس. ويوجد بينهما فرقان مهمان يميزان برنامج التأسيس البنائي (عن التأسيس التداولي).

(الفرق الأول): فإذا كانت التداولية المتعالية قابلة للوصف التمييزي في مشكل التأسيس بالأطروحة الرئيسية القائلة إن التأسيس لا يمكن تصوره من دون غاية التأسيس وأن التأسيس الصحيح لا يكون إلا في شكل

تأسيس أخير فإن النظرة البنائية للتأسيس ترفض إمكانية التأسيس الأخير وضرورته (بمعنى الاعتماد على بديهيات) وتدافع عن تأسيس من دون أن تضفي عليه منزلة التأسيس الأخير. وبصورة أساسية اختار أصحاب النزعة البنائية حل المواضعة لمشكل التأسيس:، فمقبولية المعايير تستند دون شك إلى المواضعات وهذه المواضعات يمكنها بل ينبغي لها مع ذلك أن تحصل حصولا عقلانيا على أساس النهج التأسيسي، (جتمن|هجسلمن 1977 ص. 356). وينتج من ثم حصرا معينا لمفهوم التأسيس المؤسّس في مفهوم التأسيس البنائي.

والفرق الثاني يكمن في تعديل نموذجي التأسيس كليهما. ففي حالة التداولية المتعالية يمكن أن نتكلم على إعادة بناء للتأسيس وذلك لأننا بفضل التفكر المتعالي نعيد بناء الأسس (نوضحها) التي اخترناها في نهجنا التأسيسي. وهدف التأسيس (الإجماع) والأسس الأخيرة (مفروضات الحجاج الأخيرة مفروضاته الغنية عن ما بعد يؤسسها) هي هنا دائما معدة مسبقا. وينبغي الاقتصار على توضيحها أعني إعادة صوغها. أما في برنامج التأسيس البنائي فإن الأمر يتعلق بتأسيس بنائي. وهدف التأسيس والأسس ينبغي أن تكون باختيار النهج التأسيسي:، ففي المنظور البنائي ليست مهمة الفلسفة الأولى أن تثبت قابلية التأسيس (القبلية ربما) لأحد المعايير بل أن تشير إلى أن شروط التأسيس الناجح ينبغي أن تتحقق معا، (نفسه ص. 357).

وتذهب نظرة التأسيس البنائية إلى أبعد فتقول إننا نجد في التأسيس أولا بعدا أفقيا وبعدا عموديا (تأسيسا للمعايير) ثم نجد وراء ذلك اتجاها يعتمد التأسيس الإرجاعي وكذلك التأسيس البنائي: فالتأسيس الإرجاعي يكون بالعودة إلى الأسس (المعايير) التي يمكن أن تقتضي التأسيس هي بدورها (وهنا ينشأ خيار منشهاوزن المثلث) والتأسيس البنائي اعتماد مجدد على الأسس

(المعايير) التي سبق فنجحنا في تأسيسها (راجع جتمن 1989 ص. 478). إن وضعية خيار منشهاوزن كلها حسب البنائية تظهر في حالة النظرة التي تعتمد على التأسيس الإرجاعي. أما بمساعدة التأسيس المعتمد على مفهوم التأسيس البنائي فإنه بوسعنا تجنب هذا المشكل وذلك لأننا لا نعتمد هنا أسسا أخيرة لا سلطانا أخيرا لئلا يطرح مشكل التأسيس الخالص بهما. لكن النظرة البنائية للتأسيس يظهر فيها مع ذلك مسألة أخرى هي في الأساس مسألة شديدة الشبه بالمسألة السابقة. وهي في الحقيقة مسالة بداية نهج التأسيس (**ليس النهاية كما في حالة التأسيس بالإرجاع**). وهذه المسألة هي: **ما السلط التي علينا أن ننطلق منها في بناء التأسيس من دون تحكم ؟** ولكن كذلك: **كيف تكون البدايات ذاتها بحاجة إلى التأسيس وإلام يستند بناء هذه البدايات ؟**

وحتى يجيبوا عن هذه الأسئلة يوسِّع أصحاب النزعة البنائية مفهوم التأسيس البنائي باستعمال صفة «تداولي». وهم يشيرون بذلك إلى كون بداية التأسيس هي إجماع المشاركين في الحجاج. وهذا الإجماع له أساس تداولي: **« إن هذا الإجماع يتأسس على المصلحة في تمييز مشترك لقضايا مقبولة (من الجميع) يكون في الإمكان بفضلها جعل التحكم في الخلافات الحجاجية والعلاج المشترك للمعرفة الطبيعية متحررين من العنف»** (نفسه ص.365). ويفترض ذلك أن إمكان أي حوار يوجب التوافق بين أطرافه على مقدمات الانطلاق. ففي كل حوار نحتاج إلى فهم مسبق مشترك حول البدايات. لذلك فالبرنامج البنائي للتأسيس يعتمد المواضعة بخصوص مسألة التأسيس الأولى (راجع نفسه ص.366). والتأسيس التداولي البنائي يستند إلى مقدمات تتألف من قناعات أطراف الحوار الإجماعية أو إلى المواضعة. وينتج عن ذلك كذلك مسلمات عقلانية في شكل أوامر: **«أسس بنائيا!»** أو **«شارك في وضع قاعدة النقاش مشاركة صريحة!»** أو **« أسس بالتدريج**

(ص210)

ودون دور!، أو«سلم بقضية تنتج عما قُرر من مقدمات مشتركة أعني من قواعد الخطاب!، (جتمن 1989 ص.479).

إن مشكل تأسيس البدايات يحل بالعودة إلى استعمال «عالم الحياة»: «فيكون لمقدور وعمل بسيطين وموثوقين من عالم الحياة أن يمثلا بداية الجهود الساعية لبناء منهجي (لبداية النقاش)»، (هجلسمن 1984 ص.100). وهكذا فإن أصحاب البنائية يرون حل مشكل التأسيس في نقل هذا المشكل إلى مسألة البدايات العقلية (التداولية) للعلم ولا يعتبرونها متعلقة بمسألة الأسس الأخيرة. لذلك فإنه يبدو بالإمكان تجنب أصولية الفكر التأسيسي وكذلك التحرف عن خيار منشهاوزن الخاص بفكر التأسيس. وهذه البدايات لا تدعي تأمينا مطلقا بل هي مبدئيا قابلة للمراجعة وذلك لأنها من نوع الأمور الواقعة (لا الواجبة) ومن البدايات التداولية وليست بدايات مثالية أو نهائية.

وكذلك الشأن أيضا بالنسبة إلى كل نظرية فهي قابلة مبدئيا للمراجعة وذلك لأنها تستند إلى مقدمات انطلاق (بدايات) قابلة للمراجعة مبدئيا. لذلك فإنها يمكن أن تؤسس في كل مرة على بدايات من جنس واقع الأمر لكنها لا يمكن أن تؤسس التأسيس النهائي. فينتج من ثم أن «الأمر الواجب» الذي تتول به نظرية العلم البنائية والقائل إن تأسيس النظريات ماقبلي من ماقبليات عالم الحياة في مجال بناء النظريات يجب أخذه بعين الاعتبار: « صغ بصيغ لغتك وبصيغ العلم نظاما مكوّنا ومحددا لصحة (المعرفة) المقبولة التي يكون أساسها دائما ماقبليا من ماقبليات عالم الحياة ومندرجا في بنى تداولية!، (متلشراص 1984 ص.131).

(ويرى أصحاب هذه النظرة) أن هذا الحل تأسيس يحدد تعريفا للبدايات وذلك يعني مرة أخرى «غرضنة» التأسيس المؤصل بصفة وضع

الأساس البنائي: وفي محل تأسيس نظرية باستعمال أسس أصول مؤمَّنة ندخل هنا تأسيسا بنائيا بالإشارة إلى البدايات (**مقدمات الانطلاق من حيث هي فرضيات الانطلاق**) لهذه النظرية. وهكذا فأصحاب البنائية يريدون من جهة أولى أن يحافظوا على مطلب التأسيس لكنهم من جهة ثانية يودون تجنب وثوقية الفكر التأسيسي من حيث هو أصولية ممكنة الحصول دائما ليقولوا بالطابع الفرضي لكل نظرية ولكل بداية (للعلم). وطبعا يبقى السؤال دائما مفتوحا ومفاده: **ألا نكون بذلك قد أقدمنا على وثوقية بداية أو اخترنا هذه البداية اختيارا تحكميا ؟.** (ص211)

ذيل

نظرية الحجاج وإمكانات علاج مسألة التأسيس الأخير

على سبيل المقاربة الأولى يمكن اعتبار نظرية الحجاج نظرية أحكام المناظرة الحجاجية من حيث هي نظرية تنظم الانتقال من الأطروحة إلى الحجة (الدالة عليها) نظرية تفحص العملية التي بمقتضاها يمكننا أن نؤسس أطروحتنا بواسطة حجج معينة.

تلخيص: إن نظرية الحجاج نظرية تأسيس وهي نظرية تقول لنا ما ينبغي أن يبدو عليه التأسيس الصحيح (العقلي).

وكمقاربة ثانية يمكن أن نجزم أن نظرية الحجاج ينبغي تصورها نظرية تأسيس ونقد وذلك لأننا لا نكتفي بالحجاج للآراء بل نحاجج كذلك ضدها. وذلك يكفي إذا كنا لا نعتبر نظرية الحجاج إلا نظرية تأسيس لأن التأسيس يتضمن بُعد النقد (**فمع التأسيس يكون النقد بعدُ مقصودا**). وفي الحقيقة فإننا نستطيع أن نعتبر النقد تأسيسا في الاتجاه السلبي يقضي على أسس (الأطروحة المقابلة فينسخ أسسها).

والتأسيس أولي والنقد ثانوي. فنحن في العادة لا ننقد الأطروحة بل ننقد تأسيسها غير الكافي أعني أننا ننقد رأيا بوصفه غير مؤسس أو لأن تأسيسه غير كاف. وقبل أن يُنقد شيء ما لا بد في المقام الأول من أن يكون مؤسسا. والتأسيس هو دائما موضوع النقد. كما أن النقد لا بد من تأسيسه. فعندما ينقد معارضُ الأطروحةِ رأيَ مقترحها مثلا بوصفه رأيا غير كاف في التأسيس فإنه يضع بعض الأحكام المعينة للنقد على سبيل المثال كالقول إن الأمر ليس على النحو الذي زعمه صاحب الاقتراح. وحتى نعتبر هذا النقد موضوعيا لا بد لأحكام المعارض من أن تكون مؤسسة.

تلخيص: ينبغي نعتبر الحجاج من حيث هو عملية محاجة عملية تأسيس. ففي وضعية خصام يتصادم أكثر من حجة مختلفة وقليل من الأطروحات المتعارضة وفيها تكون الحجج بالأولى متنافسة وتكون الأطروحات أقل تنافسا. ويحصل التنافس في الخصومة حتى يحصل المعارض على أفضل الحجج لصالح أطروحته وليس لوضع أفضل أطروحة: **نطلب الحجج (الأسس) التي يمكن أن تقنع المعارض. فتكون نظرية الحجاج نظرية تأسيس**[83]. وبصلة مع ذلك يبرز السؤال الذي *مفاده*: **هل المنطق الصوري الاستنتاجي يعد بعد آلة كافية للحجاج أعني هل المنطق هو في نفس الوقت نظرية حجاج؟** إنه سؤال: **هل قوانين المنطق ومعاييره تحدد بعد كيف ينبغي أن يبدو الحجاج الصحيح أعني كيف ينبغي أن يبنى ؟**

ويوجد جواب سلبي عن هذا السؤال *سنده* التأملات التالية: إن المنطق الصوري الاستنتاجي لا «يغرضن» (لا يجعل موضوعا له) إلا

---

[83] **وهذا الحكم لا ينبغي أن يفهم وكأنه قول بأن نظرية الحجاج مقصورة الانشغال بمسائل التأسيس بل القصد هو أن مسألة التأسيس تمثل النواة النسقية لنظرية الحجاج.**

(ص212) البنية القضوية (النحوية الدلالية) للغة ويجردها من بنيتها الإنشائية (من تحقيق الانجاز). كما أن المنطق الصوري الاستنتاجي لا «يغرضن» إلا الانتقالات المنطقية الاستنتاجية من قضية إلى أخرى. لكن الأمر في الحجاج الفعلي لا يقتصر على هذا النوع من القياس بل تُستعمل فيه أشكال أخرى من القياس غير القياسات المنطقية الاستنتاجية وهي في الكثير من الحالات يمكن أن تكون عامة غير منطقية (أقيسة لا تقبل الصورنة). وينتج عن هذين النقصين في المنطق الاستنتاجي الصوري الحجة الأهم ضده كنظرية حجاج: إذ يبدو أنه لا يمكن بالمنطق الصوري أن «نغرضن» إلا شكلا واحدا من التأسيس أي التأسيس بوصفه انتقالاً استنتاجياً من قضية إلى أخرى.

ويظهر شكل التأسيس هذا في البراهين الرياضية. وبالذات فإن النظرة التي تعتبر التأسيس نهجا منطقيا استنتاجيا أعني برهانا هي العلة التي لأجلها رفض أصحاب العقلانية النقدية التأسيس كنهج مفيد لتأسيس العلم. وقد سُلمت الحجة القائلة إنه على الأقل في الفلسفة لا يمكن أن نحقق تأسيسا منطقيا استنتاجيا أعني برهانا علميا (سواء كان رياضيا أو تجريبيا). وتشخيص خيار منشهاوزن الثلاثي صحيح بالنسبة إلى الفلسفة ذلك أن التسليم بمثل هذه الإستراتيجية الحجاجية في الفلسفة يمكن أن يؤدي إلى الوثوقية.

لكن ذلك لا يعني أنه علينا بسبب ذلك أن نتخلى عن التأسيس. فالتأسيس والنقد لا يستثني أي منهما الآخر بل هما معا يكونان (مقومي) الحوار السوي أعني أنهما يمثلان نسقا تداوليا في الكلام. ونتيجة خيار منشهاوزن الثلاثي ليس التنارل عن التأسيس عامة بل هي التنازل عن نظرية معينة للتأسيس التنازل عن التأسيس في شكل براهين (في شكل تأسيس

استنتاجي). ونتيجة هذا الخيار الثلاثي هي أنه علينا أن نطور إستراتيجية أخرى فنعطيها شكلا يكون مناسبا للتأسيس في إطار الفلسفة. وحتى نضع خطة لإستراتيجية تأسيس فلسفية (أعني حجاجا فلسفيا) لا بد أن نغير النظرة إلى المنطق. والمنطق الصوري الاستنتاجي يبقى طبعا شرطا ضروريا للنظرة الجديدة في التأسيس الفلسفي لكنه غير كاف.

إن العقلانية النقدية لم تصل إلى مثل هذه النتائج المنطقية للعلل التالية:

1 ـ المنزلة المعينة للمنطق الصوري الاستنتاجي في العقلانية النقدية

2 ـ نظرتها للعقلانية

3 ـ نظرتها للمنطق

4ـ نظرتها للفلسفة.

فالعقلانية النقدية تعتبر المنطق الصوري الاستنتاجي الأساس الذي لا نزاع فيه لمنهجية العلم وهي تعتبره الآلة الكافية للحجاج وكذلك للنقد. فإذا كانت عقلانية المعرفة العلمية تعتبر تقليديا متمثلة في تأسيسيتها (التأسيس معيارا للعقلانية التي تعتبر مؤشرا لمثال المعرفة البرهانية أعني أنها تؤدي دور نظرية العلم) فإن العقلانية النقدية تعتبر قابلية النقد المبدئية علامة العقلانية (النقد معيارا للعقلانية التي هي مؤشر لمثال العلم الداحض أعني الذي يؤدي دور نظرية المعرفة): فلا تكون عقلانية إلا المفروضات التي تسمح بالنقد والتي تسمح بالدحض أعني بالتكذيب والتي هي داحضة مبدئيا أعني قابلة للدحض. (ص213)

يؤكد أصحاب العقلانية النقدية على الدور النقدي للفلسفة بصفتها مناقشة نقدية. فليس من واجب الفلسفة التأسيس لتبرير الموجود أو لبيان شرعيته بل هي نقد وطلب للتناقضات. فإذا بقينا على مستوى

معادلات منشهاوزن فإنه يمكن أن نقول بخصوص مسألة التأسيس إن تشخيص العقلانية النقدية أعني خيار منشهاوزن الثلاثي يؤدي كذلك إلى وضعية ذات ثلاث بدائل ولكنها ليست خيارا ثلاثيا لأنها تبدو ثلاثة بدائل مقبولة:

1 -فيمكن أن يُقبل أحد البدائل الثلاثة لخيار منشهاوزن غير المقبولة (التسلسل اللامتناهي والدور المنطقي وقطع التسلسل) ويعني ذلك (أنه) «لما كان من البين أن التسلسل اللامتناهي مثله مثل الدور المنطقي غير مقبول فإن قطع التسلسل يكون لهذه العلة واجب القبول لأن الخروج من هذه الوضعية ينبغي ألا يعتبر ممتنعا» (راجع ألبارت 1991 ص.15).

2 -ويمكن أن نستعيض عن فكرة التأسيس بفكرة الاختبار النقدي. فإذا أخذنا بعين الاعتبار المماثلة بين مشكل التأسيس والمشكل المتمثل في حل مشكل البارون الكذاب المشهور (=منشهاوزن) فإنه يمكننا أن نقارن حل العقلانية النقدية بالاستعاضة عن فكرة التأسيس بفكرة الاختبار النقدي أن نقارنها ب«تجنب (رحلة) صيد». فالبارون منشهاوزن وقع في الخيار المثلث لأنه كان صيادا عاطفيا. والقياس الذي استنتجته العقلانية النقدية كان يمكن أن يصدر عن صيد ثلاثي: فحتى نتجنب الخيار الثلاثي (الذي هو بإطلاق ممكن دائما في حالة رحلة الصيد) لا بد لنا عامة من التخلي عن رحلة الصيد. ومثل هذا الحل أود-في حالة العقلانية النقدية- أن أصفه بكونه تحرفا عن مشكل التأسيس. وذلك لأن أصحاب العقلانية النقدية بدلا من حل جدي لهذا المشكل بالبحث عن الشروط التي لن يظهر المشكل بعدها (أو ينبغي ألا يظهر بعدها) عوضوا فكرة التأسيس بفكرة النقد.

3 -إن البارون منشهاوزن حل خياره الثلاثي (الأسد والكركدن والوادي مع الحية السامة) من دون أن يختار أحد البدائل الثلاثة وكان حله في الحقيقة حلا شديد

البساطة ومنطقيا: إنه تحرف وحرض الأسد والكركدن أحدهما على الآخر ثم حافظ على ألا يقع في الوادي (فلم يكن بحاجة إلى إخراج نفسه ولا فرسه من الوحل[84]).

(ص214) وفي صلة بموضوعنا تعني هذه الاستعارة[85] أنه توجد إستراتيجية بديلة للتأسيس وللتأسيس الأخير للتطوير لا تقع في خيار منشهاوزن الثلاثي وهو ما يعني التخلي عن التأسيس الاستنتاجي دون التخلي عن التأسيس عامة. وهذا المخرج من وضعية الخيار الثلاثي لمنشهاوزن يقتضي تحويلا للمنطق إلى نظرية في الحجاج وهو بنحو ما نكوص إلى إمكانية تصور المنطق كجدل (منطق الحوار أعني النقاش)[86].

إن تصور المنطق تصورا جدليا أعني تصوره نظرية حجاج توجد بعد عند أرسطو (راجع أرسطو: المواضع الجدلية). والفرق بين المنطق الصوري الاستنتاجي ونظرية الحجاج يتبين من النظرات إلى النهج التأسيسي الذي يؤسسهما. فالأمر يتعلق من جهة أولى بالتأسيس المنطقي الاستنتاجي أعني بالبرهان المنطقي الرياضي ومن جهة ثانية بالتأسيس بوصفه جوابا عن سؤال ذي صلة بدرجات العقد «سؤال لماذا؟» الذي ينبغي أن يستند إلى معايير مسار الحوار (الحجاج). وتطور المنطق التاريخي من منطق الحوار إلى آلة العلم البرهاني قابل للوصف المميز بتحويل مفهوم التأسيس إلى مفهوم البرهان:« **إن مقياس تثقيف فكرة التأسيس وكذلك جعلها ذات بعد واحد بواسطة فكرة البرهان هو الانتقال من تصور المنطق جدلا**

---

84 وبكل دقة فإن حل التسليم بالممكن الذي يقدمه أصحاب العقلانية النقدية يشبه إخراج الذات من الوحل. فالفرق بين الفعل البطولي للبارون منشهاوزن وفعل العقلانية النقدية يتمثل في كون منشهاوزن لم يخرج نفسه فحسب من الوحل بل أخرج معه فرسه إلا أنه في حالة العقلانية النقدية بقي الفرس واحلا في الوحل. إن العقلانية النقدية أخرجت نفسها من الوحل الذي يتهدد الفلسفة مع مشكل التأسيس الوقوع فيه وتحرر من بفضل رفض التأسيس لكن فرس الفلسفة ومشكل التأسيس تركا للغرق.

85 أعني تشبيه الحلول المقدمة لمشكل تأسيس الفلسفة بالحلول المقدمة لمشكل البارون الكذاب.

86 راجع بخصوص مسألة إمكانية تصوير نظية الحجاج كجدل ر.هجسلمن: المنطق والجدل نحو مشروع في نظرية المحاجة الورد في نشرة ل.دنوبارج |ي.شونارت: في معاشرة الأدب وتاريخه موقاف ومناظر بمقتضى نظرية النقاش (نشرة خاصة) ص.61-74.

حواريا (سقراط وأفلاطون) إلى وضع أسس المنطق الصوري بوصفه آلة للعلم المبرهن (برهاني) عند أرسطو. والأمر المحدد في هذا المضمار هو تجريد القول من سياق السؤال والجواب ومن ثم (...) من العلاقة التداولية مع الذات التي تقوم بالخطاب الحجاجي لفائدة تطوير العلاقات النحوية الدلالية المستقلة عن الوضعية الحوارية لفائدة العلاقات بين القضايا في نسق من القضايا القابلة للموضوعية. وبذلك فالتأسيس لم يعد الآن تقديما للأسس بوصفها جوابا عن «سؤال لماذا» بل استنتاجا للقضايا بعضها من البعض بمقتضى قواعد علاج لا تقبل أن نحيد عنها (مبادئ المنطق الصوري) (راجع أبل 1982 ص.15).

فإذا كان هذا التطور ينبغي أن يحصل بالرجوع إلى ما تقدم فإنه يعني العودة من المنطق الصوري الاستنتاجي بوصفه آلة العلم المبرهن (العلم البرهاني) إلى منطق الحجاج بوصفه آلة العلم الحجاجي (العلم الجدلي). وكلا تصوري المنطق ونظرتا التأسيس اللتان تمثلان قاعدتهما قابلة أربعتها للوصف المميز بواسطة الزوج المفهومي التالي: «**برهاني|جدلي**» (أعني «**مبرهن|محاجج**»). والجدل بوصفه نظرية (أو فن) المناظرة ينبغي أن يعالج مشاكل الحوار الجدلية. وبذلك فإن المشاكل الجدلية ينبغي أن تعالج جدليا. وتعتبر مشاكل جدلية المشاكل التي توصف بكونها مشاكل الحوار والتي لا يمكن أن نعالجها بتأسيس استنتاجي أعني برهاني وذلك لأنه لا يتوفر لدينا أي معرفة مؤسسة بإطلاق بخصوص هذه المشاكل بل ليس عندنا إلا آراء وافتراضات.

(ص215) ففي المسائل الجدلية لا وجود لجواب وحيد المعنى بل لا توجد إلا الأجوبة التي من جنس « إما كذا أو كذا» أو « **كذا وأيضا كذا**» إلخ... ولا وجود هنا لأي أولية. لكننا مع هذه المشاكل الجدلية لا بد لنا من علاج قويم. ومعنى ذلك أنه علينا أن نجد حلا على حال يوافق عليها كل إنسان (من المشاركين في الحوار). لا بد من حل مشترك. ولتحقيق ذلك لا بد من جدل

أعني القدرة على الحجاج. ومن يتمكن من فن الحجاج يمكنه عندئذ أن يعتبر مجادلا. والمجادل هو ذلك الذي يستطيع التصرف بمقتضى الحال الذي تتصادم فيه نظرات مختلفة والذي يستطيع أن يدافع عن تصوراته ويستطيع أن يقنع محاوريه بطابعها المؤسس. والجدل من حيث هو فن المناظرة (قيادة الحوار) هو في نفس الوقت فن الإقناع العقلاني. ولما كانت جل المشاكل الفلسفية جدلية فإن الجدل بصفته نظرية في الحجاج يكون ذا دلالة مهمة بالنسبة إلى الفلسفة: **إن الفلسفة علم جدلي أكثر مما هي علم برهاني.**

تلخيص: إن نظرية الحجاج (**وكذلك نظرية التأسيس**) جدل. إنها فن العلاج الجدلي للمشاكل الجدلية. ولما كانت المشاكل الجدلية هي مشاكل حوارية (**أي المشاكل التي تظهر في وضعية عينية للحوار**) فإن الجدل هو منطق الحوار إنها نظرية المناظرة أو قيادة الحوار (نظرية الممارسة الجدلية). وبصفته هذه النظرية فإنه ينبغي أن «يغرضن» أنظمة الحوار التداولية[87]. ومن ثم فنحن نحتاج لبناء نظرية الحجاج على شكل جدل صوري إلى «**إضفاء الطابع التداولي**» على المنطق على منطق الحوار الذي لا يقتصر أخذه بعين الاعتبار على أحكام اللغة النحوية الدلالية بل يتعداها إلى أحكامها التداولية أيضا أعني أنه لا بد من التوجه نحو أفعال اللغة وارتباطها بوضعية الحوار وبالذوات المتحاورة.

---

[87] إن غرضنة أنظمة الحوار التداولية توجد بعد عند أرسطو. والمقياس هنا هو مثال التأسيس الأرسطي التداولي لمبدأ عدم التناقض (باستعمال العودة إلى البداهات التداولية للحوار): «فكل محاور إذا كان يريد متابعة النقاش يمكن أن نبين أنه إما أن يدعي شيئا أو أن ينازع في شيء إذا أراد أن يعارض هذا المبدأ (مابعد الطبيعة 1006 أ 11 وما يلها 1006أ 233 وما يليها 1008 أ و 1062 ب 6 وما يليها 1063ب7 وما يليها» (راجع أبل 1982 ص.16). «إن هذا ليس غاية تأسيس باستعمال العودة إلى أولية بديهية ما (وكذلك ليست بمعنى البرهان) بل هو غاية تأسيس باستعمال التفكر المتعالي الجاري للمتحاورين خلال الحوار حول ما لا يمكن النزاع فيه دون تناقض» (ألبارت|أبل 1984 ص.91).

ونجد هنا تماثلا ما بين نظرية الحجاج والخطابة. وحسب رأيي فإن الفلسفة والخطابة تمثلان تناقضا في الثقافة اليونانية أساسه إستراتيجيات مختلفة للحجاج. فالخطابيون يحاجون باعتماد حجج العقل السليم ومعايير السنن التقليدية وكذلك باعتماد حجج من المفروض أن يكون الجميع على علم بها. أما الفلاسفة فعندهم أن حجج العقل السليم ليس لها سلطان. إنهم يحتجون بالاستناد إلى مسلمات تصوراتهم الأساسية وهذا يعني في الكثير من الأحيان أنهم لا يرجعون إلى المعايير التي اعترفت بها السنن التقليدية بل إلى معايير ما ينبغي أن يكون إلى (ص216) معايير خلقية يمثل تفعيلها في المجتمع مهمة واجبة للمستقبل. والفلسفة لا تقوّم المجتمع بمقتضى معايير السنن التقليدية الموجودة فعلا بل بالمعايير التي تتمناها. لذلك فحسم الخلاف بين المجتمع والفلاسفة كان أمرا لا محيد عنه. وفي حسم هذا الخلاف اختار المجتمع صف الخطابيين. وكانت ذروة فض النزاع في محاكمة سقراط. ففي هذا النزاع القانوني تصادمت الإستراتيجيتان المختلفتان.

إن الفرق بين إستراتيجية الحجاج الفلسفي وإستراتيجية الحجاج الخطابي تتمثل كذلك في أهداف الحجاج. ففيما تزعم الاستراتيجية الثانية مهمة الخطابة متمثلة في جعل الدفاع عن أي رأي كان بكل الوسائل المتاحة ممكنا يدعي الحجاج الفلسفي الدفاع عن رأي صادق (=عن الحقيقة). فالهدف المثالي للحجاج الفلسفي هو الحقيقة. وهنا تتبين الصلة الحميمة بين الحجاج والمعرفة: فالحقيقة هي غاية المعرفة كذلك. وبالتالي فيمكن الجزم بأن المعرفة الفلسفية تتحقق بحجاج فلسفي (**فلا يمكن تأسيس قيام المعرفة الفلسفية الذاتي إلا بهذه الصورة**). وبعبارة وجيزة فإن المعرفة يمكن أن تعتبر هدف الحجاج الفلسفي. أما الخطابة فليس لها وظيفة معرفية.

ولكن من جهة ثانية تبين الخطابة الوجهة وبالذات الوجهة التي يمكن فيها لنظرية الحجاج الفلسفية أن تعالج مسألة التأسيس الأخير. وهي تعلن عن ذلك بمفهوم «الحس المشترك»، وذلك لأن هذا المفهوم ليس المقصود به مجرد العقل السليم بل كذلك العقل المشترك (الحس المشترك أو التوافق) وهي مرة أخرى تشير إلى ضرورة جعل المنطق تداوليا (بمعنى نظرية الحجاج) وتشير كذلك إلى ضرورة «منعرج تداولي» في المنطق[88]. ويمكن أن نذكر نظريات الحجاج التالية بوصفها محاولات تطوير لنظرية الحجاج في شكل منطق للحوار:

1 ـ نظرية الحجاج الخطابي لبيرلمن[89].

2 ـ نظرية الحجاج بوصفه نظرية تواصل (نظرية الخطاب لهابرماس[90].

3 ـ نظرية الحجاج التداولية المتعالية[91]. (ص217)

4 ـ نظرة الحجاج التداولية ل ك.ف.جتمن[92] وأخيرا

---

[88] راجع حول مسألة العلاقة بين المنطق والتداولية: المنطق والتداولية فرنكفورت على نهر الماين 1982 (جتمن 1982). نشرة س.ف. جتمن.

[89] راجع ش. بيرلمن ممكلة الخطابة. الخطابة والحجاج منشن 1980.

[90] راجع هابرماس ملاحظة إعدادية لنظرية الكفاءة التواصلية الوارد في ي. هابرماس|ن. لتمنن: نظرية المجتمع أو تكنولوجيا المجتمع فرنكفورت على نهر الماين 1971 ص. 101-141وكذلك نظريات الحقيقة الوارد في: نشرة ه.فارنباخ: الواقع الفعلي والتفكر بفلنجن 1973 ص.211-265.

[91] راجع ك.أ. أبل: تحويل الفلسفة المجلد الأول: التحليل اللغوي ونظرية الرمز والتأويل. المجلد الثاني: ماقبلي جماعة التواصل فرنكفورت على نهر الماين 1973 وكذلك نظرية أفعال الكلام والتداولية اللغوية المتعالية. نحو المعايير الخلقية الوارد في نشرة ك. أ. أبل: التداولية اللغوية والفلسفة ص.10-173.

[92] راجع ك.ف. جتمن: منطق نظرية العلم الوارد في نشرة جتمن: نظرية الحجاج العلمي فرنكفورت على نهر الماين 1980 ص.15-42وكذلك المنطق البدائي بحوث معدة للتداولية الصورية التي لخطابات التأسيس فرنكفورت على نهر الماين 1979.

5 -المنطق الحواري لب. لورنزن وك. لورنز[93].

والمشكل المركزي من كل نظرية حجاج هو مشكل التأسيس وكذلك مشكل التأسيس الأخير. ذلك أنه لا يمكن لنا بناء نظرية في الحجاج إلا بعد حل مشكل التأسيس الأخير. فنظرية الحجاج ينبغي أن تبين كيف يمكن لحجاجنا أن يحقق تأسيسا كافيا لأطروحاتنا (وكذلك لكل أحكامنا). إنها ليست شيئا آخر غير نظرية تأسيس. ويبرز مشكل التأسيس لأن نظريات الحجاج المختلفة تتمايز بنوع الإستراتيجية الحجاجية التي تعطيها الأولية أعني كيف تحاول حل مشكل التأسيس الأخير. وكل مشكل ينشأ ويبقى ولا يمكن أن يحل إلا في إطار سياق يبدو بصفته تلك غير إشكالي. ولمشكل التأسيس الفلسفي الأخير مستويان أحدهما نظري والثاني ما بعد نظري. إنه ينشأ ويبقى ولعله يحل كذلك في سياقين: في إطار السياق النظري وفي إطار السياق ما بعد النظري. ففي المستوى مابعد النظري يتم التعبير عن السؤال القائل: هل التأسيس الأخير ضروري في الفلسفة ؟ وفي المستوى النظري يتم التعبير عن السؤال القائل: هل التأسيس الأخير ممكن في الفلسفة ؟ والسؤالان مترابطان. لكن ذلك لا يعني أن حل أحد السؤالين في أحد المستويين يلزم عنه آليا حل المشكل الثاني في المستوى الثاني. فضرورة التأسيس الأخير لا تعني أن مثل هذا التأسيس ممكن. وبالعكس إمكانية التأسيس الأخير لا تعني كذلك أن سؤال هل مثل هذا التأسيس ضروري.

---

[93] راجع ب. لورنزن|ك. لورنز: المنطق الحواري دارمشتات 1978. ك. لورنز: ألعاب الحوار بوصفها المبدأ التأسيسي للحساب المنطقي الوارد في: وثائق خاصة بالمنطق الرياضي والبحث في المبادئ المؤسسة 11 (1968) ص.32-55ثم ص.73-100وكذلك: عناصر النقد اللغوي. بديل من الوثوقية والشكاكية في الفلسفة التحليلية فرنكفورت على نره الماين 1970 و: المساواة الخادعة بين أنواع التأسيس وأنواع الحجاج ملاحظات إعدادية لسوء الفهم للكلام المنفرد في المنطق الحواري الوارد في جتمن 1982 فرنكفورت على نهر الماين 1982 ص.53-77.

إن السؤال عن ضرورة التأسيس الفلسفي الأخير سؤال ما بعد نظري. وذلك يعني أنه يعبر عن مشكل ما بعد نظري في التأسيس الفلسفي الأخير. فتكون النظرة الفلسفية متمثلة في سياق المشكل ما بعد النظري الذي يطرحه التأسيس الفلسفي الأخير. والجواب بالإيجاب أو بالسلب لحل مشكل ضرورة التأسيس الأخير مرتبط بالنظرة إلى الفلسفة. فإذا قبلنا بنظرة للفلسفة لا تقتصر على كونها قابلة للجمع مع فكرة التأسيس الأخير بل هي في الحقيقة تقتضيها كذلك فإننا نكون قد أجبنا بالإيجاب على سؤال ضرورة التأسيس الفلسفي الأخير أي إننا نقول نعم لهذه الضرورة.

(ص218) أما إذا كنا ندافع عن نظرة للفلسفة تبدو غير قابلة للجمع مع فكرة التأسيس الفلسفي الأخير فنحن قد أجبنا بالسلب عن سؤال التأسيس الفلسفي الأخير. ونكون قد نفينا هذه الضرورة. وفي حالة اختيارنا حلا سلبيا للمشكل ما بعد النظري الذي للتأسيس الفلسفي الأخير نكون أمام إمكانيتين:

فإما أن ننفي التأسيس عامة (العقلانية النقدية).

أو أن يقتصر نفينا على ضرورة تأسيس أخير لكننا نبقي على ضرورة تأسيس مؤقت.

وطبعا فإنه يمكننا أن نسأل هنا: **إلام يستند الحسم لصالح تصور معين للفلسفة ؟ أعني كيف يمكننا أن نؤسس هذا الحسم (وبالذات لم اخترنا فلسفة ذات وجهة تأسيسية أو بالعكس تماما فلسفة تنفي التأسيس ؟)**. ورأيي أن هذا الخيار الحاسم يستند إلى الحسم في اختيار تصور معين للعقلانية. فنظرية العقلانية هي التي تتمثل فيها قاعدة الخيار الحاسم لصالح تصور معين للفلسفة. ويعني ذلك في نفس الوقت أن من سياق المسألة مابعد النظرية لغاية التأسيس الفلسفية نظرية في العقلانية. إن الخيار

الحاسم لصالح عقلانية تأسيسية (حيث يكون مفهوم عقلاني معادلا لمفهوم مؤسس) تستلزم المسلمة القائلة بضرورة التأسيس. أما الخيار الحاسم لصالح عقلانية نقدية (حيث تتعين الخاصية المميزة لمفهوم عقلاني في مفهوم قابلية النقد) فإنها تستلزم حسما ضد ضرورة التأسيس.

وعلينا الآن أن نتساءل: كيف يكون تأسيس الخيار الحاسم لصالح أحد تصورات العقلانية وإلام يستند هذا الحسم أعني كيف ينبغي لي أن أقول بعقلانية تأسيس وبرفض العقلانية النقدية أو العكس بالعكس؟ توجد إمكانيتان. فعندما ندافع عن القول بتعدد العقلانيات أي من جهة أولى بعقلانية التأسيس ومن جهة ثانية بعقلانية النقد فإن مشكل التأسيس الفلسفي ما بعد النظري يبقى غير قابل للحل وذلك لأن هذا الحسم لصالح نظرة معينة للفلسفة هو من الأهمية بحيث لا يمكن لنا أن نذهب إلى ما بعده (طلبا للأسس). فلا وجود لمقاييس وراء ذلك يمكن أن تسمح بحسم لصالح الإتيان بتصور محدد للعقلانية. وبهذا المعنى يكون الحسم لصالح العقلانية غير قابل للتأسيس العقلاني. وهذه الوضعية تثير المسألة القائلة: كيف يمكن بصورة عامة تأسيس الحسم لصالح العقلانية وضد اللاعقلانية؟

وأود هنا أن أوافق بوبر في قوله إن الحسم لصالح العقلانية غير عقلاني وهو يبقى حسما غير قابل للتأسيس. ومحاولة ألبارت تأسيس العقلانية النقدية بواسطة الحسم لصالح نوع حياة نقدي ليست بذات دلالة هنا لأنها مثل هذا التأسيس تتخلى عن المستوى ما بعد النظري وتشير إلى المستوى النظري. ونفس الأمر يصح على حل أبل عندما حاول أن يؤسس عقلانية التأسيس على نظرية التواصل أعني على نظرية في المجتمع. فهنا أيضا يقع التخلي عن المستوى ما بعد النظري. وعندما نكون

من القائلين بالنظرة الموحدة للعقلانية فإننا لن نكون أمام وضعية الحسم عامة وذلك لأن العقلانية التأسيسية والعقلانية النقدية لا تتنافيان بل هما تمثلان معا علامة على نفس العقلانية الواحدة. فلا يبقى إلا مسألة الحسم لصالح العقلانية وضد اللاعقلانية. (ص219)

تلخيص: إن خصومة التأسيس بين العقلانية النقدية والتداولية المتعالية لا يمكن حلها في مستواها ما بعد النظري. وذلك لأن هذا الحل مرتبط بتصور العقلانية الذي نختاره. لكن ذلك لا يعني أن مشكل غاية التأسيس الفلسفي ما بعد النظري ينبغي أن يكون لهذه العلة غير قابل للحل. فلحل هذا المشكل نحتاج إلى نوع من نظرية في العقلانية يحتوي على كل الوجوه المقومة للعقلانية (**على سبيل المثال النقد والتأسيس**). فالمشكل النظري لغاية التأسيس الفلسفي يعبر عن المسالة التالية: **هل غاية التأسيس ممكنة في الفلسفة ؟** ولا يُعنى بهذه النظرية إلا الفلاسفة الذين يجيبون بنعم على المسألة ما بعد النظرية لغاية التأسيس. لكن ذلك لا يعني كذلك أن الحل الإيجابي للمشكل ما بعد النظري ينتج عنه كذلك حل إيجابي لمشكل غاية التأسيس النظري.

ويتضمن سياق المشكل النظري لغاية التأسيس الفلسفي نظرية حجاج فلسفي. والمسألة النظرية حول إمكانية غاية تأسيس فلسفي ينبغي أن تجيب عن مسألة نظرية الحجاج وأن تصوغ معايير الحجاج الكونية صوغا مفهوميا. ومن ثم فنظرية الحجاج تمثل قاعدة الحل النهائي لمسألة غاية التأسيس. وبواسطة نظرية الحجاج ينبغي في المقام الأول أن نثبت إمكانية التأسيس الأخير أعني أن نبين أنها معايير محددة للحجاج يصح ألا نذهب إلى ما بعدها (طلبا لتأسيسها هي بدورها). وهذه المعايير هي السلط التي يمكن أن نتخذها مرجعا لمحاولاتنا في التأسيس الأخير.

وينبغي تطوير مثل هذه النظرية في الحجاج النظرية التي لا يمكن لأحد أن ينازع فيها إذا كان يدعي القيام بحجاج عقلاني. وهذه المعايير الحجاجية هي في نفس الوقت معايير عقلانية و خلقية وذلك لأن معايير الحجاج بصفتها معايير عقلانية ذات دلالة خلقية أعني أنها في نفس الوقت معايير خلقية.

إن معايير الحجاج هي في نفس الوقت معايير عقلانية ومعايير الأخلاق. وينتج من ثم كذلك أن نظرية الحجاج هي في نفس الوقت نظرية في العقلانية (أعني فلسفة) وأخلاق: **ومن ثم فنحن ننتهي إلى مسلمة تقول بالوحدة بين المنطق والفلسفة والأخلاق.** وفي المجالات الثلاثة جميعها يتعلق الأمر بنفس المعايير ولا وجود لأي قطيعة بين العقل النظري والعقل العملي. فالعقل واحد وقابل للاستعمال بنفس الأسلوب في كل مجالات الفاعلية الإنسانية (مجالات الحياة). إن معايير العقلانية هي كل العقل. وغاية القول بخصوص مشكل غاية التأسيس هي التالية: **إن هذا المشكل ينبغي أن يحل من تحت أعني على قاعدة نظرية الحجاج وليس من فوق على قاعدة نظرية في العقلانية. لكن الحل يكون في الأساس مستندا إلى الحسم لصالح نظرة معينة في العقلانية.** إن خصومة التأسيس في الفلسفة الألمانية لم تؤد لهذه العلة بالذات إلى أي حل لأنها عالجت مشكل التأسيس من منظور تصورات معينة للعقلانية بمسلمة تقول بتعدد العقلانيات.

ثبت الكتب و المراجع

LITERATURVERZEICHNIS

Adorno. Th. W.

- (1972): Adorno u. a. (Hrsg.): Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie Neuwied 1972
- (1972 A): Einleitung. In: Adorno 1972, S. 7-79 Albert, H.
- (1960): Der kritische Rationalismus Karl Raimund Poppers. In: Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie. 1960, S. 391 -415
- (1970): Die Idee der kritischen Vernunft: Plädoyer für kritischen Rationalismus München 1970
- (1972): Der Mythos der totalen Vernunft. In: Adorno u.a. (Hrsg.): Der Posi-tivismusstreit in der deutschen Soziologie. 1972.S. 193-234
- (1972 A): Im Rucken des Positivismus? In: Adorno u.a. (Hrsg.): Der Positi-vismusstreit in der deutschen Soziologie. 1972, S. 267-306
- (1972 B): Kleines verwundertes Nachwort zu einer großen Einleitung. In: Adornou.a. (Hrsg.): Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. 1972, S. 335-340
- (1975): Transzendentale Träumereien - Karl-Otto Apels Sprachspie>le und seinhermeneutischer Gott. Hamburg 1975
- (1977): Kritische Vernunft und menschliche Praxis. Stuttgart 1977
- (1982): Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft. Tübingen 1982
- (1989): Kritischer Rationalismus. In: H. Seiffert/G. Radnitzky (Hrsg.) Handlexikon der Wissenschaftstheorie. München 1982, S. 177-182
- (1991): Traktat über kritische Vernunft. 5., verbesserte Aufl., Tübingen 1991 Albert/ Apel
- (1984): Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen moglich>? In-K.-O. Apel, D. Böhler, G. Kadelbach (Hrsg.) Praktische Philosophie/ Ethik- Dialoge2.1984 Apel, K.-O.
- (1967-1970): (Hrsg.): Ch. Peirce: Schriften, 2 Bde. Mit einer Einführung von Karl-Otto Apel. Frankfurt a.M. 1967-1970

- (1973): Transformation der Philosophic. Band 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik. Band 2: Das Apriori der Kommunikations-gemeinschaft. Frankfurt/M.1973
- (1974): Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik. In: J. Si-mon (Hrsg)-Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie. Freiburg/ München 1974, S. 283-326
- (1974 A): Einführende Bemerkungen zur Idee einer «Transzenden-talen Sprachpragmatik». In: Carl H. Heidrich (ed.): Semantics and Communication Amsterdam/ London 1974, S. 81 -108
- (1976): Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einertranszendentalen Sprachpragmatik. In: B. Kanitscheider (Hrsg.): Sprache und Er-kenntnis, Innsbruck 1976, S. 55-78
- (1976 A) (Hg.): Sprachpragmatik und Philosophie. Frankfurt/ Main 1976
- (1976 B): Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethi-scher Normen. In: K.-O. Apel (Hrsg.): Sprachprag-matik und Philosophic. S. 10-173
- (1980): (Hrsg. zus. mit D. Böhler, A. Berlich, G. Plumpe): Prak-tische Philosophic/Ethik. Reader zum Funkkolleg 1. Frankfurt/ Main 1980
- (1981); Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Nor-men auf die reale Praxis anwendbar? In: Studienbegleitbrief 8 des Funkkollegs Praktische Philosophie/ Ethik. Weinheim/ Basel 1981, S. 72-100
- (1982): «Begründung». In: H. Seiffert (Hrsg.): Handlexikon der Wissen-schaftstheorie. München 1982
- (1984): Das Problem einer philosophischen Theorie der Rational-ität. In H. Schnädelbach (Hrsg.): Rationalität. Frankfurt/Main 1984, S. 15-31 (1986): Rekonstruktion der Vernunft durch Trans-formation der Transzendentalphilosophie (Interview). In: Concor-dia 10,1986, S. 2-25
- (1986 A): Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache. In: H.-G. Bosshardt (Hrsg.): Perspektiven auf Sprache. Berlin/New York 1986, S. 45-87
- (1987): Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen. In: Concordia 11,1987, S. 2-23

- (1987 A): Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung. In:Forum Philosophic Bad Homburg 1987, S. 116-211
Aristoteles
- (1967): Texte zur Logik. Elemente der aristotelischen Logik. München 1967
- (1976-1981): Schriften. 3 Bd. (Russische übersetzung). Moskau 1976-1981 Bartley, W. W.
- (1989): «Rationalität». In: H. Seiffert/ G. Radnitzky (Hrsg.): Handlexikon zur Wissenschaftstheorie. München 1989, S.282-287
Baumgartner, H. M.
- (1982): Geltung durch Antizipation? Eine kritische Anfrage zur Möglichkeit einer hermeneutisch orientierten und pragmatisch unterlegten Transformation der kan-tischen Trans-zendentalphilosophie. In: Kuhlmann/ Böhler 1982, S. 46-53 Berlich, A.
(1982): Elenktik des Diskurses. Karl-Otto Apels Ansatz einer transzendentalpragmatischen Letztbegriindung. In: Kuhlmann/ Böhler 1982, S. 251-287
- (1974 A): Szientismus versus Dialektik. In: Kambartel 1974, S. 34-53 Lumer, Ch.
- (1990): Praktische Argumentationstheorie. Braunschweig/ Wiesbaden 1990 Martens, E.
- (1975): (Hg.): Texte der Philosophic des Pragmatismus. Stuttgart 1975 Marquard, 0.
- (1981): Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart 1981 Mittelstraß, J.
- (1974): Die Moglichkeit von Wissenschaft. Frankfurt/ Main 1974
- (1984): Forschung, Begründung, Rekonstruktion: Wege aus dem Begründungsstreit. In: H. Schnadelbach (Hrsg.): Rationalitat. Frankfurt/Main 1984 S 117-140 Morris, Ch.
- (1977): Pragmatische Semiotik und Handlungstheorie. Frankfurt/ Main 19770 Neurath, 0.
- (1932/ 1933): Protokollsätze. In: Erkenntnis. Bd. 3, 1932/33, S. 204-214 Oelmüller, W.
- (1978): Transzendentalphilosophische Normenbegründungen. Paderborn 1987 Patzig, G.
- (1989): «Erklärung». In: Braun E./ Radermacher H. (Hrsg.): Wissenschafts- theoretisches Lexikon. Graz/Wien/Köln 1989, S. 162-169 Popper, K. R.

- (1972): Die Logik der Sozialwissenschaften. In: Der Positivismusstreit in der deut-schen Soziologie. 1972, S.103-124
- (1973): Objektive Erkenntnis. Ein evolutionarer Entwurf. Hamburg 1973
- (1974): Intellectual Autobiography. In: P. A. Schilpp (ed.): The Philosophy of Karl Popper. La Salle, Illinois 1974, 3-181
- (1979): Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Tülbingen 1979
- (1980): Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. 2. Bd. München 1980
- (1982): Die Logik der Forschung. Tübingen 1982
- (1989): «Falsifizierbarkeit, zwei Bedeutungen von». In: H. Seiffert/ G. Radnitzky (Hrsg.): Handlexikon der Wissenschaftstheorie. München 1989, S. 82-85 Reenpaeae, Y.
- (1974): Über das Problem der Begründung und Letztbegriindung. In: Zeitschrift fur philosophische Forschung 1974, Band 28, S. 516-536 Schilpp, P. A.
- (1974): (Ed.): The Philosophy of Karl Popper. La Salle, Illinois 1974 Schnadelbach, H.
- (1977): Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie. Frankfurt/Main 1977
-(1982): Bemerkungen über Rationalität und Sprache. In: Kuhlmann/ Böhler 1982, S. 347-370
- (1984): (Hg.): Rationalität. Frankfurt/ Main 1984
- (1984 A): Einleitung. In: Schnädelbach 1984, S. 8-14
- (1987): Uber Rationalität und Begründung. In: Forum Philosophie Bad Homburg 1987,S.67-83
- (1988): Transformation der Kritischen Theorie. In: Axel Honneth und Hans Joas (Hrsg.): Kommunikatives Handeln: Beitrag zu Jürgen Habermas» «Theorie des Kommunikativen Handelns». Frankfurt/ Main 1988, S.15-34— —Schneider
- (1974): Der theoretische und der praktische Begrundungsbegriff. In: Kambartel 1974, S. 212-222 Schopenhauer, A.
- (1977): Uber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Uber den Willen in der Natur. Zürich 1977 Simon-Schafer, R.
- (1989): «Kritische Theorie»; In: Seiffert H./ G. Radnitzky (Hrsg.): Handlexikon der Wissenschaftstheorie. München 1989, S. 172-177

Simon-Schäfer, R./ W. Ch. Zimmerli
- (1975): (Hrsg.): Theorie zwischen Kritik und Praxis, Jürgen Habermas und die Frankfurter Schule. 1975 Searle, J.R.
- (1971): Sprechakte. Frankfurt/Main 1971 Skirbekk, G.
- (1980): (Hg.): Wahrheitstheorien. Frankfurt/Main 1981
- (1982): Rationaler Konsens und Ideale Sprechsituation als Geltungsgrund? Über Recht und Grenze eines trans-zendentalpragmatischen Geltungskonzepts. In: Kuhlmann/Böhler 1982, S. 83-123
Spinner, H.F.
- (1977): Begründung, Kritik und Rationalität. Band 1: Die Entstehung des Erkennt-nisproblems im griechischen Denken und seine klassische Rechtfertigungslösungaus dem Geiste des Rechts. Braunschweig 1977
-(1982) :Ist der kritische Rationalismus am Ende ? Auf der Suche nach verlorenen Maßstäben Rationalismus für eine offene Sozialphilosophie und kritische Sozialwissenschaft. Weinheim/Basel 1982.
_(1987) : Vereinzeln, verbinden, begründen, widerlegen.Zur philosophischen Stellung von begründungs - und Kritikoptionen im Rahmen einer Systematik der Erkenntnisstile und Typologie der Rationalitätsformen. In : Forum Philosophie Bad Homburg 1987,S.13-65. Stegmüller, W.
- (1974): Probleme und Resultate der wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie. Band I : wissenschaftliche Erklärung und Bergründung. Heidelberg, New York 1974.
- (1989) : Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Band 1, Stuttgart 1989 Tugendhat E./ Wolf U
- (1983): Logisch-semantische Propädeutik. Stuttgart 1986.
-Weinheimer
- (1986): Rationalität und Begründung : Das Grundlagenproblem in der Philosophie Karl Poppers.Bonn 1986. Wittgenstein, L.
- (1960) : Tractatus Logico-philosophicus. In: L.Wittgenstein : Schriften I, Frankfurt /Main 1960, S.7-83.
- (1977) : Philosophische Untersuchungen.Frankfurt/Main 1977.

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية

مشكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة

مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية المتعالية

نحو (علاج) خصومة التأسيس في الفلسفة الألمانية

يقدم هذا الكتاب للقارئ العربي سواء كان مثقفا بالمعنى العام أو من المختصين فوائد كثيرة نذكر منها الفوائد التالية. فبالإضافة إلى دور المدخل المنهجي لإشكاليات الفكر الفلسفي والنقدي الحالي يمكن أن يعد الكتاب عرضا أمينا لأهم قضية في نظرية المعرفة وفي نظرية العقلانية خلال القرن العشرين غاية لكل قرون الحداثة الغربية. لذلك فالفائدة العلمية الخاصة والفائدة الفلسفية العامة من هذا الكتاب أمر لا شك فيه. وهو مدخل مفيد جدا للمتعلم وللمثقف سواء كان من ذوي الثقافة العلمية أو الأدبية.

Das [illegible]lem der Letzbegruendung

Und die Rationnalitaet der Philosophie

Kritischer Rationalismus versus Transzendentalpragmatik

Zum Begruendungsstreit in der deutschen Philosophie

ISBN 9789973889690

